

CAPÍTULOS DO MARXISMO OCIDENTAL



FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Presidente do Conselho Curador

Antonio Manoel dos Santos Silva

Diretor-Presidente

José Castilho Marques Neto

Assessor Editorial

Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Conselho Editorial Acadêmico

Aguinaldo José Gonçalves

Álvaro Oscar Campana

Antonio Celso Wagner Zanin

Carlos Erivany Fantinati

Fausto Foresti

José Aluysio Reis de Andrade

Marco Aurélio Nogueira

Maria Sueli Parreira de Arruda

Roberto Kraenkel

Rosa Maria Feiteiro Cavalari

Editor Executivo

Tulio Y. Kawata

Editoras Assistentes

Maria Aparecida F. M. Bussolotti

Maria Dolores Prades

CAPÍTULOS DO MARXISMO OCIDENTAL

ISABEL MARIA LOUREIRO
RICARDO MUSSE
ORGANIZADORES

Editora
UNESP
FUNDAÇÃO

 **FAPESP**

Copyright © 1998 by Editora UNESP

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da UNESP (FEU)

Av. Rio Branco, 1210

01206-904 – São Paulo – SP

Tel.: (011) 223-7088

Fax: (011) 223-7088 (r.227)/223-9560

www.editora.unesp.br

E-mail: feu@editora.unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Capítulos do marxismo ocidental / Isabel Maria Loureiro, Ricardo
Musse organizadores. – São Paulo: Fundação Editora da UNESP,
1998. – (Prismas)

Vários autores.

ISBN 85-7139-202-1

1. Crítica marxista 2. Filosofia marxista 3. Marx, Karl, 1818-
1883 4. Socialismo I. Loureiro, Isabel Maria. II. Musse, Ricardo.
III. série.

98-3561

CDD-320.5315091812

Índice para catálogo sistemático:

1. Marxismo ocidental: Ciência política 320.5315091812

Editora afiliada:



Asociación de Editoriales Universitarias
de América Latina y el Caribe



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias



SUMÁRIO

Apresentação	7
<i>Isabel Maria Loureiro</i>	
<i>Ricardo Musse</i>	
1 Teoria e prática	13
<i>Ricardo Musse</i>	
2 Uma filosofia expressionista: sobre o <i>Espírito da utopia</i> de Ernst Bloch	35
<i>Carlos Eduardo Jordão Machado</i>	
3 “É possível uma história materialista da cultura?” Walter Benjamin (re)lê Friedrich Engels	59
<i>Ernani Chaves</i>	
4 Brecht, Adorno e o interesse do engajamento	77
<i>Iná Camargo Costa</i>	
5 Herbert Marcuse – a relação entre teoria e prática	99
<i>Isabel Maria Loureiro</i>	

6 Habermas: herdeiro de Frankfurt?	121
<i>Fernando Haddad</i>	
7 Cultura: um tópico britânico do Marxismo ocidental	145
<i>Maria Elisa Cevalco</i>	
8 Althusser ou Marx sem Hegel	173
<i>José Veríssimo Teixeira da Mata</i>	
9 Marx no espelho de Wittgenstein	195
<i>Haroldo Santiago</i>	
10 Ruy Fausto e o pacto com a dialética	209
<i>Leda Maria Paulani</i>	
11 Lugar da dialética, dialética do lugar – Três notas sobre filiações, fidelidades e afinidades na formação intelectual de Roberto Schwarz	229
<i>Francisco Alambert</i>	

APRESENTAÇÃO

ISABEL MARIA LOUREIRO

RICARDO MUSSE

Nesta coletânea, uma série de artigos sobre alguns dos principais nomes do marxismo no breve século XX (1914-1989), o leitor encontrará uma exposição, ao mesmo tempo sucinta e detalhada, das principais obras desse período: de *O espírito da utopia* (Ernst Bloch) a *Teoria do agir comunicativo* (Jürgen Habermas), de *Marxismo e filosofia* (Karl Korsch) a *Dialética negativa* (Theodor Adorno), de *História e consciência de classe* (Georg Lukács) a *Contra-revolução e revolta* (Herbert Marcuse), de *Eduard Fuchs, o colecionador e o historiador* (Walter Benjamin) a *Cultura e sociedade* (Raymond Williams) ou *As idéias fora do lugar* (Roberto Schwarz), de *Ler O Capital* (Louis Althusser) a *Marx: lógica & política* (Ruy Fausto) ou *Trabalho e reflexão* (Giannotti).

O resultado da justaposição de onze ensaios escritos quase que simultaneamente no âmbito da vida universitária por um grupo de “jovens pesquisadores”, como indica a simples enumeração dos livros abordados, constitui mais do que a mera demarcação de capítulos do marxismo ocidental. Encontramos aqui o acompanhamento individual de trajetórias intelectuais precisas e mesmo o quadro referencial de algumas culturas nacionais (alemã, francesa, inglesa

e brasileira), imprescindível tanto para a compreensão da evolução da obra de cada pensador quanto para a delimitação das matrizes gerais de uma época em que não só a política econômica e a soberania nacional, mas a própria vida intelectual inseria-se prioritariamente nos marcos do Estado-nação.

Além disso, estabelece-se também uma teia de fios cruzados, quer pela referência à linhagem do marxismo anterior ou contemporâneo, quer pelo pendor comparativo inerente às tentativas de generalização, quer pelo tratamento pontual ou exaustivo de tópicos essenciais, inclusive para a elucidação das trajetórias individuais. Desse emaranhado de citações cruzadas (explícitas ou veladas), de tópicos e temas comuns, de conexões intelectuais, culturais e históricas surge um conjunto ainda fragmentado (daí a denominação inscrita no título, capítulos) mas coerente e unitário o suficiente para justificar a remissão a uma mesma totalidade: o marxismo ocidental.

Não se trata, porém, apenas de uma recapitulação de itinerários intelectuais ou de uma reconstrução de esforços teóricos apartados da realidade e da história. Se há algum ponto que unifique coletivamente, enfeixando, à maneira de um projeto comum, cada um desses “capítulos” do marxismo ocidental é a observância (força motriz de cada percurso e do próprio conjunto) da consideração, estabelecida já desde o prólogo de *História e consciência de classe*, de que o marxismo se caracteriza sobretudo pela preocupação em compreender o *presente histórico* (consideração que não passou despercebida a nenhum dos nossos autores). Assim, não seria demasiado dizer que o leitor se deparará ao longo deste livro não apenas com uma parcela importante da história das idéias desse período (que Giovanni Arrighi denominou um bífrente “século americano, século marxista”), mas também com uma espécie de introdução à história do breve século XX.

Uma história a contrapelo, que não se detém na cadeia dos eventos, a série sinistra própria de uma época que mais do que nunca pode ser comparada, retomando a frase de Hegel, a um “matadouro, ao qual foram conduzidos ao sacrifício a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e a virtude dos indivíduos”, sendo antes um repertório das formas e das tentativas de resistência (de certo modo, inseparáveis da melhor reflexão, muitas vezes

feita no calor da hora, sobre os acontecimentos decisivos de nosso tempo).

Da dinâmica da sucessão de crise e guerra na primeira metade do século à estabilização do capitalismo num mundo tripartido em um núcleo orgânico regido pelo Estado do bem-estar social, um segundo mundo apenas nominalmente “comunista” e uma periferia entregue a insuficientes políticas desenvolvimentistas; da derrota das tentativas revolucionárias na Europa industrializada nos anos 20 à integração do proletariado, em parte com o auxílio da social-democracia do pós-guerra; do proletariado organizado em classe (e em partidos independentes) à política de minorias pós-68; da possibilidade ou não de uma arte engajada e da subjugação da arte e da cultura autônomas às leis do mercado; do lugar da ciência e da filosofia no marxismo e nesse novo tempo em que o desenvolvimento das forças produtivas não parece mais entravado pelas perversas relações sociais ainda vigentes; de tudo isso, e um pouco mais, eis os assuntos tratados pelos autores do marxismo ocidental e, por conseguinte, nesse pequeno passo que demos para compreendê-lo.

Outros fatores contribuíram para a unidade deste conjunto de artigos, além da já mencionada homogeneidade própria do marxismo ocidental. Em certa medida colados à metodologia dos autores abordados, a maioria dos ensaios procura aplicar o método da unidade de pensamento e história, explicitado em 1923 por Georg Lukács como uma espécie de interpretação da história (filosofia da história) pela leitura dos principais textos do período (história da filosofia).

Afora a coincidência na etapa da carreira universitária (todos os participantes da coletânea doutoraram-se há poucos anos ou estão concluindo o doutorado), muito da homogeneidade do livro advém igualmente da formação comum dos nossos autores que, em sua maioria, fizeram seus doutorados no Departamento de Filosofia da USP (ressalte-se ainda que mesmo os membros de outras unidades aqui presentes sempre foram freqüentadores assíduos de alguns cursos desse Departamento). A preocupação comum em estudar o marxismo ocidental não deixa portanto de

indicar que nesse Departamento procura-se cada vez mais superar a influência da historiografia francesa na história da filosofia, ou seja, a famigerada leitura estrutural que marcou por décadas os estudos uspianos de filosofia.

Entretanto, o principal fator de homogeneidade entre os artigos aqui coligidos deve-se ao fato de que, apesar da fatura individual, eles são em parte produto de um trabalho coletivo. Explicando melhor: os textos que ora publicamos são, no mínimo, resultado de duas séries de discussões e debates em comum. No primeiro semestre de 1989, alguns dos autores aqui reunidos (na época ainda redigindo suas teses) encontraram-se num curso de pós-graduação sobre Adorno, ministrado por Ricardo Terra. Mais tarde, os participantes desse primeiro curso voltaram a encontrar-se em vários seminários e cursos do Departamento de Filosofia da USP (em um grupo ampliado no qual participaram, entre outros, Cristina Mendonça, Marcos Nobre, Ricardo Terra, José Carlos Estevão, Emmanuel Appel e Rubens Machado). Foi daí que surgiu a idéia desta coletânea. A partir de 1995, no âmbito do grupo de pesquisa “Marxismo: cultura e política”, núcleo original da revista *Praga*, estes textos foram retomados em longas discussões que contaram também com a participação de Cilaine Alves, Roseli Martins Coelho e Thelma Lessa da Fonseca. O que o leitor tem em mãos é portanto resultado de um processo que vem sendo há muito amadurecido.

Finalmente, gostaríamos de lembrar Paulo Arantes, o mestre de todos nós. Seja por seus livros, ao mesmo tempo continuação e crítica do marxismo ocidental, seja por seus cursos, conferências ou arguições em exames de qualificação e em bancas de defesa de tese. Ele é para nós inspiração e estímulo intelectual constante. Foi com ele que aprendemos a situar o marxismo ocidental e acreditamos que também será com ele que reaprenderemos a pensar o marxismo como compreensão e crítica do presente histórico.

O marxismo ocidental já foi equivocadamente criticado pela falta de vínculos com a prática, por ser um marxismo de filósofos que davam as costas para questões de tática e de estratégia políti-

ca. Por paradoxal que possa parecer, o seu interesse decorre precisamente disso. Numa época de derrota das esperanças revolucionárias como foi o século XX desde os anos 30, proclamar a unidade entre teoria e prática não passava de voto piedoso, ou de pura ideologia, tanto na esfera de influência do stalinismo, quanto na da social-democracia, ou na da oposição de esquerda. No primeiro caso, tratava-se de legitimar a experiência soviética, no segundo, de exorcizá-la em nome da cooperação de classes, e no último, em nome da pureza revolucionária defendida por seitas minúsculas.

Nesse ambiente, o que restava ao materialista histórico consequente? Fugindo de atitudes baluartistas estereis e a partir de um marxismo renovado, não só criticar impiedosa e abertamente toda teoria e prática legitimadoras do capitalismo tardio, como também do stalinismo. O que poderia parecer uma posição impotente, abstrata e apolítica era, ante uma realidade política falsa, a única atitude consequente. Precisamente por isso, essa crítica radical da hora presente deu resultados teóricos que até hoje nos inspiram como alternativa ao pensamento unidimensional.

De 1989 para cá muita coisa mudou, no Brasil e no mundo. A queda do Muro de Berlim parecia naquele momento simbolizar a vitória definitiva do capitalismo. Os meios de comunicação espalhavam aos quatro ventos o novo catecismo, cujos mandamentos deviam ser obrigatoriamente seguidos pelos fiéis, sob pena de ficarem para sempre expulsos do paraíso da modernidade: o mercado, a concorrência e a competitividade, a globalização da produção e dos fluxos financeiros, a divisão internacional do trabalho, a moeda forte, a desregulamentação, a privatização, a liberalização. As elites brasileiras, para não fugirem à tradição de importadoras da última moda, procuraram impor ao país esse figurino internacional. Mas a roupa ficou mal ajustada e o freguês já começa a reclamar, ainda que debilmente. Quem sabe, aquilo que nós nunca conhecemos – “um espírito de contradição organizado sem um momento sequer de descuido afirmativo ... não estaria prestes a nascer agora que o capital também nos desobrigou de sermos ‘a favor’ de uma saída para o Brasil, já que nos colocou na vanguarda da desintegração mundial (afinal afundamos dez anos antes do

socialismo real), com isso apressando a secessão definitiva de nossas elites ocupantes”?¹ É como se agora nos encontrássemos objetivamente naquela situação em que a retaguarda vira vanguarda – do nosso observatório tristemente privilegiado sabemos que a modernização capitalista não resolverá o problema do atraso. Por isso mesmo, para um intelectual de esquerda, não há qualquer possibilidade de ilusão compensatória, assim como não havia para os marxistas ocidentais estudados neste livro. A nossa tarefa, em tempos de contra-revolução – aliás um traço comum entre nossa época e a deles –, é, seguindo-lhes o exemplo, continuar a revalorizar a dimensão crítica do marxismo, tentando assim recriar um pensamento anticapitalista que ajude a superar os impasses teóricos e práticos em que nos encontramos. Esperamos que os textos aqui publicados possam servir de estímulo a um debate que parecia encerrado em 1989, mas que felizmente está de volta, tanto na metrópole quanto na periferia do capitalismo.

São Paulo, agosto de 1998

1 ARANTES, P. *O fio da meada*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p.323.

I TEORIA E PRÁTICA

RICARDO MUSSE*

Apesar de recolocado em circulação por Maurice Merleau-Ponty em 1955 com *As aventuras da dialética*, o termo “marxismo ocidental”, preso ainda à noção de um marxismo weberiano, só adquiriu plena cidadania, em 1976, com o livro de Perry Anderson, *Considerações sobre o marxismo ocidental*, primeira tentativa de compreensão histórica desse conceito.

Perry Anderson identifica no marxismo ocidental um retorno à estirpe da cultura burguesa, com o deslocamento do centro de interesse dos temas econômicos e políticos para assuntos filosóficos. Essa alteração no centro de gravidade do marxismo europeu, o progressivo abandono da investigação daqueles que seriam os problemas fundamentais da teoria marxista – exame das leis econômicas da evolução do capitalismo como modo de produção, análise da máquina política do Estado burguês, estratégia da luta de classes necessária para derrubá-lo –, deve-se, em larga medida, ao predomínio dos filósofos profissionais, mas também deve ser atribuída à incapacidade dessa corrente em unir a teoria marxista e a luta de massas.

* Professor de Filosofia, UNESP, Campus de Marília.

Como consequência desse divórcio estrutural entre o marxismo ocidental e a prática política, faltou-lhe

a unidade orgânica entre a teoria e a prática operada pela geração de marxistas anterior à I Guerra Mundial, que desempenharam uma função político-intelectual inseparável dos seus partidos respectivos da Europa central e oriental. (Anderson, s. d., p.43)

Anderson situa o desenvolvimento da tradição marxista dentro de um esquema geracional. Nesse quadro, os teóricos do marxismo ocidental, pertencentes à quarta geração – Lukács, Korsch, Gramsci, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann, Althusser e Colletti –, são comparados e julgados não com Marx e Engels, mas com Lenin, Rosa Luxemburg, Trotsky, Bukharin etc., membros de uma terceira geração preocupada com a elaboração de uma teoria política das estruturas do Estado burguês.

O padrão de medida usual é, segundo Anderson, insuficiente, pois a obra de Marx não poderia ultrapassar o ritmo histórico dado por um proletariado ainda inexperiente. Elege, então, como modelo de marxismo, uma geração de revolucionários descartando tanto os dois fundadores do materialismo histórico quanto a segunda geração, de Labriola, Mehring, Kautsky e Plekhanov, gestada num período de calma relativa e de predomínio da II Internacional.

Assim, ao nomear uma das formas do marxismo como “marxismo clássico” e ao escolhê-la como guia e baliza, a análise de Anderson recai, mesmo que involuntariamente, num comparativismo.¹ Estabelecendo, de antemão, as insuficiências do marxismo europeu a partir de sua variação em relação a um paradigma, Anderson constrói, para ele, uma imagem de incompletude, em-

1 Korsch repudia, em nome de uma aplicação da concepção materialista de história à própria história do marxismo, qualquer avaliação comparativa. Segundo ele, não devemos investigar “dogmaticamente, com um qualquer cânone abstrato de uma doutrina pura e autêntica, a maior ou menor concordância das diferentes variantes em questão da teoria marxista, mas antes considerarmos todas estas ideologias marxistas passadas e presentes, de forma simplesmente histórica, materialista e dialética, como produtos de uma evolução histórica” (Korsch, 1977b, p.18).

bora, na verdade, o marxismo ocidental seja apenas distinto do padrão que Anderson elegeu como desejável.

Recusando-se a fazer uma análise imanente, Anderson elude toda a problemática contida nessa nova configuração intelectual. A crítica à concepção de partido e à estratégia da II e da III Internacionais, o repúdio ao socialismo realmente existente, o refluxo do processo revolucionário, a integração do proletariado, enfim, a própria crise do marxismo são temas que, apesar de desconsiderados pelo autor, estão no cerne dos debates e das teorias do marxismo ocidental.

Anderson tampouco examina convenientemente as articulações, estabelecidas no seio do marxismo ocidental, entre marxismo e filosofia. De qualquer forma, independentemente da relevância e da necessidade interna de se levar em conta essa tradição temática fundamental para o marxismo europeu, ele não se deu conta ou apreendeu aquilo que parece ter sido a lição definitiva do livro *Marxismo e filosofia*, de Karl Korsch – o fato de que o marxismo sempre esteve, em qualquer época ou geração, vinculado a uma forma determinada de filosofia.

Podemos, então, seguindo as análises de Korsch, situar Anderson como o mais recente defensor, nesse aspecto, do marxismo ortodoxo, inserindo-o numa tradição que, da social-democracia da II Internacional ao bolchevismo de Lenin, em nome do socialismo científico, isto é, de um materialismo purificado de elementos idealistas e religiosos, compartilha a pretensão de ultrapassar a filosofia – “essa ideologia típica da cultura burguesa”.²

Para os teóricos do marxismo ocidental, no entanto, desde Korsch até o primeiro Habermas, não basta a observação de que marxismo e filosofia sempre andaram juntos. Mesmo o propósito de substituir o cientificismo e mecanicismo – associados erroneamente à obra de Marx por Engels e pelos seus continuadores da II e III Internacionais – por uma outra filosofia tampouco parece sufi-

2 Para Korsch, tanto a ortodoxia social-democrata como o partido comunista russo baseavam-se nos mesmos princípios teóricos: cientificismo, objetivismo, idolatria das ciências naturais. Essas características expressam uma idêntica pretensão de suprimir a filosofia sem a realizar (cf. Korsch, 1977b).

ciente. Afinal, o mero repúdio ao positivismo, o seu descarte enquanto expressão de uma ideologia burguesa, deixa intocada uma questão crucial: como evitar a desconfiança, comum nas hostes marxistas, de que toda e qualquer filosofia seja apenas ideologia?

O fundamento e a origem dessa suspeição são o conjunto das críticas que Marx, em sua obra, endereça à filosofia. Visando inicialmente combater aquilo que julgava ideológico na filosofia alemã, Marx leva a cabo uma crítica total da filosofia pós-hegeliana,³ que culmina – na XI tese sobre Feuerbach: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo” (Marx, 1978b, p.53) – com uma separação brutal e completa entre a sua *démarche* e o método filosófico tradicional.⁴

Para Korsch, o mote “superar a filosofia” não é uma questão meramente terminológica. Não se trata, tampouco, de substituí-la por um sistema concatenado de ciências positivas. Dotada de uma intenção prático-revolucionária, a perspectiva materialista dialética tem como objetivo, “segundo as palavras inequívocas dos próprios Marx e Engels, não só a superação (*Aufhebung*) da filosofia idealista burguesa, mas também, ao mesmo tempo, a superação da filosofia, quer dizer, de toda a filosofia” (Korsch, 1977a, p.83).

Elevando a questão para o terreno mais geral das relações entre os elementos da superestrutura e as condições materiais de produção, Korsch associa a questão marxismo e filosofia à questão marxismo e Estado de forma tal que a necessidade da filosofia só cessaria com o próprio fim do Estado. A filosofia subsiste, então, não apenas como arma de combate no campo ideológico, mas

3 O objetivo de Marx em *A ideologia alemã* e em obras anteriores é esclarecer as suas diferenças em relação aos seus companheiros de geração, conhecidos hoje, como “jovens hegelianos”. Segundo ele, “tratava-se, de fato, de acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica” (Marx, 1978a, p.131).

4 Essa tese foi lida, freqüentemente, enquanto palavra de ordem, como uma decretação do fim da filosofia. Isso se deu, em parte, pela sorte editorial desse manuscrito. Redigido por Marx em 1845, essas teses só foram publicadas em 1888 como apêndice no livro de Engels *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1977). Nesse livro, Engels enfatiza a negação da filosofia, ao considerá-la apenas ideologia e por defender “a saída desse labirinto dos sistemas para o conhecimento positivo e real do mundo” (p.85).

também porque só pode ser superada e suprimida no plano teórico com a transformação prática de toda a sociedade existente.⁵

Ao fundamentar o seu método de compreensão dos desdobramentos da teoria marxista tanto em uma perspectiva teórica como em razão da atividade prática, Korsch reafirma a existência de um vínculo interno entre essa teoria e a filosofia do idealismo alemão, através de um paralelismo que, considerando-os como etapas de um processo evolutivo, vai além da mera constatação de que o marxismo é uma herança da filosofia idealista alemã. Assim, para Korsch,

o sistema marxista, expressão teórica do movimento revolucionário da classe proletária, deve, no plano ideológico, estar para com os sistemas da filosofia idealista alemã, expressão teórica do movimento revolucionário da classe burguesa, na mesma relação em que o movimento revolucionário de classe do proletariado está para com o movimento revolucionário burguês, no domínio da prática social e política. (1977a, p.78)

A filosofia torna-se, portanto, na concepção de Korsch, um elemento indissociável do marxismo.⁶ Recusa-se, assim, a interpretação prevalecente no seio do marxismo tradicional que, seguindo a proposta de Engels, atribui a cada ciência a elaboração de sua própria dialética, não concedendo à filosofia sequer o direito de organizar uma dialética original dos resultados da ciência.

Segundo Engels, a interpretação marxista da história põe fim à filosofia. Assim, “expulsa da natureza e da história, só resta à filosofia um único refúgio: o reino do pensamento puro, no que dele ainda está de pé: a doutrina das leis do próprio processo do pensamento, a lógica e a dialética” (1977, p.116).

5 É assim que Korsch interpreta o lema do jovem Marx – “não podereis superar a filosofia sem realizá-la” (Marx, 1969, p.115). Esse projeto de realização da filosofia, como bem lembra Paulo Arantes (1996, p.371-87), a passagem da anamnésia (*Erinnerung*) à prognose, é um dos pontos centrais do programa jovem-hegeliano. Acerca da relação entre a esquerda hegeliana e o marxismo ocidental, cf. também Adorno, 1982, p.146-7.

6 Para Korsch, aliás, o conteúdo conceitual da filosofia está presente mesmo nas ciências positivas e na prática social.

A intenção de Engels de reduzir a filosofia a uma ciência particular ocupada unicamente com as leis do pensamento efetivou-se, na ortodoxia marxista da social-democracia, com a supressão da filosofia por um sistema de ciências positivas e não-dialéticas. Essa concepção de socialismo científico, segundo Korsch, reduziu o marxismo a uma teoria das leis de evolução da sociedade, convertendo-o em uma mera soma de conhecimentos puramente científicos.

Merleau-Ponty complementa a análise de Korsch acrescentando que a influência do Engels de *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* também frutificou, graças a uma concepção estreita da filosofia, na nova ortodoxia bolchevique:

A gnoseologia de Lenin torna a dialética um fundamento absoluto no ser ou no objeto puro e retorna, assim, não somente para aquém do jovem Marx, mas para aquém de Hegel. Daí o ecletismo comunista, este pensamento sem franquia (*franchise*) e que não se percebe bem, essa mistura instável de hegelianismo e cientismo, que permite à ortodoxia rejeitar em nome de princípios “filosóficos” tudo aquilo que as ciências humanas tentaram dizer desde Engels, e de no entanto responder “socialismo científico” quando se fala de filosofia. (Merleau-Ponty, 1955, p.89)

Desse modo, contra o marxismo vulgar que quer suprimir, sem mais, a filosofia e a ideologia, Korsch procura restabelecer alguns dos princípios do materialismo dialético, em especial a teoria que afirma que as formações espirituais devem ser concebidas, teoricamente, e tratadas, na prática, como realidades sociais.⁷

Com essa teoria não só inocula-se uma vacina contra as tentativas de supressão das formas de consciência por atos do pensa-

⁷ Esta teoria é sintetizada, por Merleau-Ponty, nos seguintes termos: “As ideologias burguesas, que contaminam toda a sociedade burguesa, inclusive seu proletariado, não são aparências: mistificam a sociedade burguesa e apresentam-se a ela como um mundo consistente. São exatamente tão ‘reais’ quanto as estruturas da economia capitalista, com as quais formam um único sistema” (1980, p.78). Condenando a concepção que faz da ideologia algo de “subjetivo” e a contrapõe ao processo objetivo da economia, Merleau-Ponty reafirma que “a economia e a ideologia estão ligadas interiormente na totalidade da história, como a matéria e a forma numa obra de arte ou numa coisa percebida” (p.77).

mento, como também concede-se à filosofia e às demais formas ideológicas um tratamento que as elevam à condição de elemento material do conjunto da realidade histórica. Assim, para Korsch, as representações econômicas, políticas e jurídicas

não fazem mais que exprimir, na sua forma particular, o todo da sociedade burguesa. E o mesmo fazem a arte, a religião e a filosofia. Todas juntas, elas constituem a *estrutura espiritual* da sociedade burguesa, que corresponde à estrutura econômica desta sociedade, no mesmo sentido em que sobre esta estrutura econômica, se ergue a superestrutura jurídica e política desta sociedade. (1977a, p.132)

Esta questão, a localização da filosofia na teoria marxista, é reduzida por Habermas, em *Para a reconstrução do materialismo histórico* – em termos drásticos –, à seguinte indagação: a filosofia é uma força produtiva ou uma falsa consciência?

Para responder a isso, o primeiro passo de Habermas é promover uma reavaliação da produção cultural, à luz das transformações sofridas pela cultura burguesa no seio do capitalismo avançado. Trabalha, então, com um quadro bastante distinto daquele elaborado pelas análises de Marx.

No esquema de Marx, a moral e a religião são fontes cristalinhas de falsa consciência; já a ciência e a técnica, por sua vez, são puro potencial produtivo; enquanto a arte e a filosofia permitem, nas palavras de Habermas, a “reflexão da falsa consciência e [a] reconstrução do seu conteúdo racional (como sempre, expresso em uma forma invertida [*verkehrt*])” (1976, p.50).

Habermas promove uma modificação radical nesse esquema, efetuando a seguinte inversão: a religião e a moral perdem – juntamente com a queda de sua influência – as suas funções ideológicas, sendo substituídas, enquanto forças legitimadoras, pela técnica e pela ciência.⁸

8 Cf. Habermas, 1976, p.52-3. Korsch nos lembra que, para o marxismo ortodoxo, existem três graus de realidade: a economia, única realidade verdadeira em última análise e destituída de todo caráter ideológico; o Direito e o Estado, menos reais, apresentando até certo ponto um aspecto ideológico; e a pura ideologia, puramente irreal, desprovida de objeto (1977a, p.117).

Habermas observa, então, (a) que o socialismo deve preservar as forças produtivas liberando-as de suas contradições, isto é, possibilitar o seu amplo desenvolvimento; mas pondera também (b) que a tarefa da filosofia é opor a potência da reflexão crítica a toda forma de objetivismo. Conclui que a filosofia é imprescindível para a perspectiva prática de realização de um mundo racional.

Devemos, portanto, segundo Habermas, considerar a filosofia como parte integrante das forças produtivas. Nesse sentido, o mote que instaura como tarefa realizar a filosofia deixa de sinalizar com a supressão da filosofia, pois passa a significar, propriamente, para o marxismo, a necessidade de apropriar-se do potencial produtivo da tradição filosófica.⁹

Desse modo, Habermas identifica marxismo e filosofia: “Desde que compreendamos por filosofia a forma mais radical de auto-reflexão possível em cada época, os princípios teóricos de um marxismo não dogmático são também, com certeza, filosofia” (1976, p.56).

Aqui, no exame das relações entre o materialismo dialético e as criações espirituais, na associação entre filosofia e ideologia, a veemência das controvérsias nos indica que se encontra em jogo algo mais que distintas interpretações da XI tese sobre Feuerbach: o fulcro central das divergências parece ser o próprio sentido da obra de Marx.

Isso fica claro, se atentarmos que Anderson, por exemplo, ao julgar negativamente o giro do marxismo ocidental para a filosofia, apóia-se menos na interpretação de um conjunto de autores pertencentes ao *western marxism* do que numa leitura peculiar da obra de Marx. A passagem seguinte é uma comprovação disso:

Assim, como um todo, o marxismo ocidental inverteu paradoxalmente a trajetória do próprio desenvolvimento de Marx. En-

⁹ Habermas compartilha essa posição, entre outros, com Adorno. Para este, a teoria – precisamente mediante aquilo que a diferencia da práxis, da ação imediata, isto é, em sua autonomia – “devém força produtiva prática, transformadora” (Adorno, 1980, p.175). Habermas situa-se, assim, numa posição intermediária entre dois extremos: a concepção anarquista da história – isto é, a recusa de qualquer forma de continuidade entre o mundo burguês e o socialismo – e a concepção social-democrata, que eleva ao âmbito de forças produtivas até mesmo as instituições existentes.

quanto o fundador do materialismo histórico passou progressivamente da filosofia para a política e depois para a economia, tendo sido este o grande terreno do seu pensamento, os seus sucessores, pertencentes à geração que surgiu após 1920, passaram progressivamente da economia e da política para a filosofia, abandonando a ligação direta com o que tinham sido as preocupações do Marx da maturidade quase tão completamente quanto este tinha posto de parte o prosseguimento das reflexões da sua juventude. (Anderson, s. d., p.71)¹⁰

Essa interpretação da obra de Marx, porém, está longe de ser incontroversa. Já Korsch nos adverte que a passagem para a crítica da economia política indica apenas a adoção, por parte de Marx, de uma forma mais profunda e radical de crítica revolucionária, teórica e prática, da sociedade. Assim, enquanto crítica, ao mesmo tempo das relações materiais de produção e das formas de consciência social da época capitalista, *O capital*, na leitura de Korsch, tem como alvo a crítica da totalidade da sociedade burguesa.

Essa interpretação de Korsch, antes de se tornar banal, ao ser compartilhada por toda uma tradição do marxismo europeu, teve em Herbert Marcuse um de seus primeiros defensores. Num texto de 1932 intitulado *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico*, destinado a interpretar os recém-divulgados *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marcuse escreveu:

Se, então, o ajuste de contas com a base da problemática filosófica de Hegel entra na própria fundamentação da teoria de Marx, não mais cabe a afirmação de que essa fundamentação seria apenas uma transposição do terreno filosófico para o econômico, no sentido de que em sua forma ulterior (econômica) a filosofia estaria superada e liquidada de uma vez por todas. Ao contrário, a fundamentação, em todas as suas fases, traz consigo a base filosófica, e isso em nada é alterado pelo fato de que seu sentido e objetivo não

10 Para cometer tamanha simplificação, Anderson joga sombra, entre outras, sobre uma teoria fundamental para a interpretação de *O capital* – a teoria, de extração filosófica, da reificação. Assim, ele reitera a mesma insuficiência teórica que levou Engels, Plekhanov, Lenin e toda uma plêiade de teóricos a ignorar um ponto central da obra de Marx, ponto este que só foi retomado em 1923, por *História e consciência de classe* (cf. Colletti, 1976, p.336-7 e também Lukács, 1974, p.361-2).

mais sejam puramente filosóficos e sim prático-revolucionários. (1972a, p.10)

Consciente da impossibilidade de restaurar a unidade sistêmica do pensamento de Marx, o marxismo ocidental concentra-se na compreensão do método marxiano.¹¹ A decantação dos pressupostos e das conseqüências metodológicas da doutrina de Marx antecede à sua aplicação – tanto à história do materialismo dialético quanto ao pensamento de Marx, ou ainda às questões do presente histórico.

Cabe, portanto, primeiro, fundamentar uma teoria que – denominada, desde Lukács, “ciência revolucionária” – indique o caminho para a resolução das questões teóricas e práticas. O cerne do marxismo – a chave para o conhecimento “correto” da sociedade e da história – reside, portanto, em seu método, isto é, na dialética – “o que há de fundamentalmente revolucionário na ciência proletária não é apenas o fato de opor à racionalidade burguesa conteúdos revolucionários, mas sim, em primeiro lugar, a essência revolucionária do próprio método” (Lukács, 1974, p.41).

O método, condição de possibilidade da ortodoxia, torna-se, então, essencial para o marxismo ocidental, ao garantir a sobrevivência do marxismo numa outra situação histórica. Anderson, porém, sem reconhecer isso, considera essa busca apenas uma “preocupação epistemológica”:

Nenhum filósofo da tradição marxista ocidental afirmou que o objetivo principal e último do materialismo histórico fosse a teoria do conhecimento, mas eles partiam praticamente do pressuposto de que a teoria preliminar da investigação teórica do marxismo consistia em joeirar os princípios de análise social descobertos por Marx, soterrados ainda nos temas particulares de seu trabalho e, se necessário, completá-los. Resultou daí que um considerável volu-

11 Em Lukács, o método é a única garantia da ortodoxia: “Um marxista ortodoxo sério poderia ... rejeitar todas as teses isoladas de Marx, sem por isso, por um só momento, se ver forçado a renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, pois, uma adesão sem crítica aos resultados da pesquisa de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. A ortodoxia em matéria de marxismo refere-se, pelo contrário e exclusivamente, ao método” (Lukács, 1974, p.15).

me da produção do marxismo ocidental se tenha tornado um extenso e complexo Discurso do Método. (s. d., p.71)

Na realidade, só é lícito atribuir ao marxismo ocidental um apego exagerado à exegese da obra de Marx ou mesmo uma ênfase demasiada na filosofia, se tivermos em mente outra coisa (completamente distinta da afirmação da posse da verdade *de* Marx ou, ainda, da presença de uma vocação epistemológica): a tendência – manifesta ao longo do marxismo europeu – a complementar o pensamento de Marx pela adição de uma teoria filosófica.

Analisando uma obra do primeiro Habermas, Bento Prado Jr. chega a uma conclusão que lhe parece passível, por sua abrangência, de ser aplicada a toda uma tradição do marxismo ocidental:

Mais uma vez topamos com um autor – essa longa série – que, *venant du côté de chez Marx*, afirma que o marxismo não dispõe da filosofia que merece. A ambição de Habermas não é muito diferente de outras, como as de Sartre (que queria dar fundamento existencial à dialética), de Althusser (que queria dar-lhe seu devido fundamento epistemológico), de Giannotti (que lhe oferece a necessária ontologia do social) ou ainda de Lukács (que lhe oferece a mesma coisa). (1985, p.11)

A atribuição – por parte do marxismo ocidental – de uma carência filosófica à obra de Marx, implícita nessa ânsia de complementar filosoficamente o marxismo, permitiu a Bento Prado Jr.¹² retomar uma crítica que Korsch dirigiu aos seus predecessores aplicando-a, no entanto, com pertinência, contra os seus sucessores. Korsch reclama das múltiplas variedades de socialistas “filosofantes” que viam como sua missão “completar” o sistema marxista com concepções gerais filosófico-culturais ou com idéias tiradas da filosofia de Kant, Dietzgen, Mach ou de qualquer outra. É que precisamente ao considerarem que o sistema marxista necessitava de um complemento no plano filosófico, eles manifesta-

12 A tese oposta, sustentada por Brum Torres, é de que, na verdade, “as análises de Marx são *saturadas* filosoficamente e que é desta *sobredeterminação lógica* dos textos que provêm os problemas que se supõe deva o Materialismo Dialético resolver” (Brum Torres, 1979, p.43).

vam com suficiente clareza que, também para eles, o marxismo em si era desprovido de conteúdo filosófico (Korsch, 1977a, p.67).

Esse movimento de complementação da teoria de Marx teve um de seus principais momentos no desenvolvimento, pelo marxismo ocidental, do conceito de práxis. Este conceito, reelaborado – através de uma radicalização do pensamento de Marx – a partir das *Teses sobre Feuerbach*, serviu, de certo modo, como matriz para o detalhamento das relações entre teoria e prática, que se tornaram alvo de incisivas controvérsias, constituindo um dos temas centrais do marxismo ocidental.

Para Korsch, as *Teses sobre Feuerbach* não indicam que a crítica prática tenha simplesmente substituído e eliminado a crítica teórica. Desse modo, a frase de Marx – “os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo diferentemente, cabe *transformá-lo*” – não deve ser lida como uma declaração de que “a filosofia é uma simples quimera; ela exprime, pelo contrário, uma rejeição categórica de toda teoria, filosófica ou científica, que não seja, ao mesmo tempo, uma prática e uma prática real, terrena, deste mundo, humanamente sensível – e não a atividade especulativa da Idéia filosófica” (Korsch, 1977a, p.130).

Renegando tanto a abstração filosófica da teoria pura quanto a abstração oposta, antifilosófica, da prática pura, Korsch nomeia, portanto, como crítica apenas a unidade, modelada segundo o conceito de práxis, entre a teoria e a prática – “a prática humana e a compreensão dessa prática”.

Esta concepção unitária decorre, em grande medida, de uma interpretação da II tese sobre Feuerbach – “A questão se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é teórica mas prática. É na práxis que o homem deve demonstrar a verdade, a saber, a efetividade e o poder, a ceterioridade (*Diesseitigkeit*) de seu pensamento. A disputa sobre a efetividade ou não-efetividade do pensamento isolado da práxis – é uma questão puramente escolástica” (Marx, 1978b, p.51) – que, ao enfatizar o conceito de práxis, reduz a teoria a uma posição subalterna ante a prática.

Korsch recorre, então, à postulada unidade de teoria e prática para romper com o esquema dos “epígonos” de Marx que separam: de um lado, as questões filosóficas, a teoria; e, de outro,

as questões políticas, a prática. Lenin, por exemplo, segundo Korsch, teria destruído, ao retornar à oposição abstrata e pré-marxista entre pensamento e ser, todas as formas de relação dialética, seja entre consciência e ser, seja entre teoria e prática.

Lukács também reitera, contra alguns teóricos do marxismo, a unidade entre teoria e prática.¹³ A sua concepção de práxis, mais complexa e elaborada que a de Korsch, só pode ser desentranhada, no entanto, após uma série de mediações, num processo circular.

Para Lukács, a prática sem alguma espécie de esclarecimento teórico permanece obscura e ininteligível. Para que a práxis seja um autêntico “guia da ciência revolucionária” é preciso antes certificar-se de que ela aponta para uma efetiva transformação da realidade e não para uma mera “aparência de vias de ação, de transformação do mundo”.

Não basta reconhecer a necessidade da teoria ou exigir que ela se apodere das massas, é preciso desenvolvê-la no sentido de uma dialética revolucionária: “antes se trata de procurar, tanto na teoria como no seu modo de penetrar as massas, esses momentos e essas determinações que fazem da teoria, do método dialético, o veículo da revolução” (Lukács, 1974, p.16).

Como complemento essencial, ou melhor, momento inseparável do método dialético, Lukács adota, enquanto perspectiva metodológica, a consideração do ponto de vista da totalidade – “o domínio da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário da ciência” (p.41).

Alcançar o ponto de vista da totalidade significa, porém, no modelo conceitual de Lukács, a superação das concepções que tomam o indivíduo como sujeito. Assim, o “sujeito verdadeiro” só pode ser a classe, ou seja, o proletariado, uma vez que “a rea-

13 Enquanto Korsch repudia Lenin, um dos alvos prediletos de Lukács é Engels. Lukács acusa Engels de manter, com sua concepção de dialética, a separação dicotômica entre teoria e prática: “a relação dialética do sujeito e do objeto no processo da história não chega a ser mencionada, e muito menos colocada (como deveria) no âmago das considerações metodológicas. Ora, privado desta determinação, o método dialético deixa de ser método revolucionário” (1974, p.17).

lidade só pode ser apreendida e compreendida como totalidade, e só um sujeito que já é em si uma totalidade é capaz desta compreensão” (p.53).

O proletariado exerce, portanto, um papel crucial na teoria de Lukács.¹⁴ Intenção de totalidade ou totalidade em intenção, condição da verdade, mediador entre a consciência e a realidade, sujeito e objeto do processo histórico, somente o proletariado, a classe destinada à compreensão correta da sociedade e capacitada para a práxis, pode garantir a unidade efetiva entre a teoria e a prática: “a unidade de teoria e práxis é pois apenas a outra face da situação social e histórica do proletariado” (p.35).

Não é muito dizer, então, que tanto a perspectiva (teórica) da totalidade quanto a unidade (prática) entre teoria e prática dependem do proletariado. O proletariado, porém, concebido como autoconsciência do objeto, não se confunde com um mero agrupamento de proletários; só adquire a sua verdade, a sua realidade ao tornar-se práxis: “O proletariado só se realiza suprimindo-se, levando até o fim a sua luta de classe e instaurando assim a sociedade sem classes” (p.95).¹⁵

É então a concepção de práxis, a possibilidade, latente no proletariado, de uma prática revolucionária que confere ao aparato teórico assentado nos conceitos de extração idealista a sua veracidade. As categorias hegelianas de totalidade e de unidade de sujeito e objeto ganham, assim, uma nova vida útil, transfiguradas por uma concepção de práxis que afirma e fundamenta, em sua essência, “a necessidade da revolução social, de transformação total da totalidade da sociedade” (p.54).

14 O conceito de proletariado, em Lukács, não pode ser confundido com a consciência imediata da classe proletária. A consciência de classe do proletariado, enquanto consciência do próprio processo dialético, tende à sua verdadeira essência, ao aspecto ativo, prático, apenas nas crises agudas da economia capitalista. Sem isso, mantém-se apenas de modo teórico e latente, em consonância com a crise permanente e latente do capitalismo (cf. 1974, p.55).

15 “É ... aqui, para Lukács, que aparece o essencial e a novidade do marxismo... A consciência de classe não é, no proletariado, estado de alma ou conhecimento e nem é tampouco uma concepção do teórico porque ela é uma práxis” (Merleau-Ponty, 1955, p.66).

Neste sentido, qualquer teoria por si só, mesmo a premissa materialista, a determinação da consciência pelo ser social, é inadequada. Para aceder ao plano revolucionário e dialético o pensamento deve “desprezar o plano puramente teórico e tornar-se problema prático” (p.34).¹⁶ Aquilo que subjaz aqui é uma relação entre teoria e revolução que procura superar a mera contingência; a teoria “pela sua essência, não é mais do que a expressão pensada do próprio processo revolucionário” (p.17).

Dessa forma, o círculo se completa. A premissa inicial de uma unidade entre a teoria e prática, a exigência de um desdobramento da essência prática da teoria, o desenvolvimento das interdependências entre a teoria e a prática acaba por fazer da práxis o fundamento último da teoria. Instaura-se, portanto, a primazia da prática, numa inversão completa do primado teórico da filosofia tradicional.¹⁷

O movimento, comum a várias filosofias do século XX, de inserção das realizações teóricas em seus contextos práticos de formação e aplicação especifica-se, no marxismo europeu, nos múltiplos desdobramentos do conceito de práxis.¹⁸ O projeto ini-

16 Abre-se, assim, caminho para que o partido adquira um papel decisivo; afinal, “só uma problemática orientada para as questões de organização nos permite criticar realmente a teoria a partir do ponto de vista da prática” (Lukács, 1974, p.308-9).

17 Como vimos, isso não significa que haja uma determinação imediata da teoria pela práxis, mas apenas que a práxis é um pré-requisito indispensável da teoria. No entanto, para conduzir a bom termo o delineamento da essência prática da teoria é necessário aceitar – em detrimento de um livre desenvolvimento da teoria – uma imposição restritiva: todas as determinações teóricas devem estar, em última instância, assentadas na práxis.

18 Merleau-Ponty, por exemplo, indo além de uma mera retomada de Lukács, inova a noção de práxis, concebendo-a como uma ação política que deve ser, a cada momento, reinventada. O conceito de práxis, então, permite conceber a maneira pela qual as diversas sociedades estabelecem a sua relação com a natureza, instaurando, assim, a possibilidade da atribuição de sentido à história. A práxis torna-se, portanto, para Merleau-Ponty, a categoria central do marxismo – o índice capaz de distingui-lo de uma mera transposição materialista da filosofia de Hegel. Por outro lado, com Merleau-Ponty, a filosofia da práxis atenua o vínculo revolucionário que possui em Lukács: “o sentido profundo, filosófico, da noção de práxis é nos instalar numa ordem distinta do conhecimento, a da comunicação, da troca, da frequentação” (Merleau-Ponty, 1955, p.70).

cial, de estabelecer mediações, relações necessárias entre a teoria e a prática, desemboca como um todo – guiado pelo pressuposto de uma unidade entre a teoria e a prática – no primado da práxis.¹⁹

Parte da desconfiança de Adorno ante o legado do marxismo ocidental advém de uma interpretação que o acusa de – ao simplesmente inverter a relação clássica entre teoria e práxis – conservar uma relação de sujeição. Rejeitando, de antemão, a concepção pré-dialética que faz da prática uma prescrição da teoria, Adorno adverte que: “A relação de teoria e práxis ... não é de passagem, muito menos ainda, de subordinação” (1980, p.190).

A práxis nem deve ser o critério da teoria nem seguir as instruções desta. Contesta-se, assim, tanto a inversão levada a cabo pelo marxismo ocidental quanto a anterior primazia do teórico. Mantém-se, no entanto, a relação de reciprocidade entre a práxis e a teoria, agora redesenhada através de um quiasmo: “a práxis não transcorre independente da teoria e esta não é independente daquela” (p.189).

Teoria e práxis não se confundem numa identidade imediata mas tampouco são absolutamente distintas. Adorno detecta, então, nessa relação de descontinuidade entre a teoria e a práxis, a presença de uma contradição. Esta lhe permite – sem recuar ante o desafio de uma articulação necessária entre a teoria e a prática – contestar explicitamente um dos postulados centrais do marxismo ocidental: “O dogma da unidade de teoria e práxis é, contra a doutrina que invoca, não-dialético” (p.190).²⁰

O caminho para suplantar o primado da práxis inicia-se, portanto, com a recusa de qualquer forma de indiferenciação entre a

19 Por conseguinte, se quisermos identificar constantes, poderemos dizer que o marxismo ocidental tem como uma de suas principais características a inversão – a partir de uma interpretação renovadora das *Teses sobre Feuerbach* – do primado da teoria ante a prática.

20 Para Adorno, a defesa feita por socialistas da unidade de teoria e prática denota um ranço romântico: “Se arriscássemos, excepcionalmente, para além das diferenças históricas nas quais os conceitos de teoria e práxis têm a sua vida, uma assim chamada perspectiva ampla, descobriríamos o que há de infinitamente progressivo na separação entre teoria e práxis, separação esta lamentada pelo romantismo e difamada, na esteira deste, por muitos socialistas ainda que não pelo Marx da maturidade” (1980, p.177).

teoria e a prática. O primeiro passo consiste – levando em conta a impossibilidade presente de uma práxis verdadeira – em colocar sob suspeição o conceito corrente de práxis: “Cabe até questionar se toda práxis, até hoje dominação da natureza, não seria, em sua indiferença ante o objeto, uma práxis aparente (*Scheinpraxis*)” (p.169).

Trata-se, portanto, de repensar, de redefinir a práxis através da reflexão teórica. Assim, entrelaçando o problema da práxis com a questão do conhecimento, Adorno abre espaço tanto para recusar a associação feita por Lukács entre a unidade de teoria e práxis e a unidade de sujeito e objeto – “porém, assim como a separação de sujeito e objeto não é imediatamente revogável por um decreto (*Machtspruch*) do pensamento, tampouco há unidade imediata de teoria e práxis: ela imitaria a falsa identidade de sujeito e objeto e perpetuaria o princípio de dominação que põe a identidade” (p.175-6) – quanto para privilegiar aquilo que considera o cerne dos debates acerca da possibilidade de uma práxis verdadeira: a destinação e o tratamento concedidos ao objeto pela teoria.

A práxis deve, portanto, antes de tudo, respeitar a primazia do objeto, ou seja, levar em conta a mediação do sistema global da sociedade. Atender à necessidade do objeto, no entanto, não significa reduzir a práxis a uma adaptação ou torná-la agente de consolidação de uma objetividade heterônoma, ao contrário, denota apenas que é preciso atentar para as suas carências.

Apoiando-se nessas considerações, Adorno insiste: só se pode pensar criticamente a prática com o auxílio da teoria – “práxis sem teoria, aquém do estado de progresso mais avançado do conhecimento, tem que fracassar” (p.176).

Adorno retoma a discussão da questão acerca da teoria e da prática – sem desconsiderar, criticamente, a contribuição de Marx e atento, ainda que negativamente, aos desdobramentos do marxismo ocidental – a partir dos termos de sua formulação em Kant e em Hegel:

a filosofia moral de Kant e a filosofia do direito de Hegel representam dois graus dialéticos da autoconsciência burguesa da práxis. Ambas – cindidas nos pólos opostos do particular e do universal que dilaceram aquela consciência – são igualmente falsas, ambas

terão razão uma contra a outra enquanto não se revelar na realidade de uma possível figura superior de práxis; para isto é preciso reflexão teórica. (p.175)

Portanto – uma vez que não se pode retroceder aquém de Hegel –, a práxis só tem sentido enquanto ação política: “Um conceito não-limitado de práxis pode referir-se unicamente à política, às condições da sociedade que condenam amplamente a práxis de todo indivíduo à irrelevância” (p.174).

Porém, mesmo admitindo que desde Hegel nenhuma reflexão não-política sobre a práxis é pertinente, Adorno adverte que a ampliação política do conceito de práxis introduz sub-repticiamente uma ameaça à própria concepção de humanidade pois sanciona a repressão do indivíduo pelo universal.

Ao perder o contato com o objeto, o primado da práxis degenera numa práxis impermeável à teoria, em pseudo-atividade. Essa pseudo-atividade, ideológica, oculta o enfraquecimento da verdadeira práxis – uma vez que esta pressupõe algo inexistente: um ator livre e autônomo; contudo, contraparte objetiva do predomínio do objeto, resulta de condições sociais objetivas.

Assim, é a partir de novas premissas, da tese que liberando a teoria de ser moldada pelo primado da práxis não ignora ou desconsidera a práxis, que Adorno rediscute o conceito de teoria.

Se, por um lado, Adorno considera a práxis fonte e meta da teoria, o lugar de onde esta extrai as suas forças e o seu *telos*; por outro, rejeita para a teoria – mesmo ao salientar que pensar é um fazer, logo, uma forma de práxis²¹ – qualquer espécie de entrave pragmático.

A teoria preserva, por sua capacidade em ultrapassar a estreiteza da práxis, a possibilidade da liberdade num mundo não-livre:

Conquanto não possa ser extirpada (*herausoperiert*) do conjunto do processo social, a teoria tem também, dentro deste, autonomia; não é só meio do todo mas também momento; de outra forma não teria como resistir ao encantamento (*Bann*) do todo. (p.190)

21 “Na medida em que o sujeito, a substância pensante dos filósofos é objeto; na medida em que ele incide no objeto, nessa medida ele é, por antecipação, também prático” (ibidem, p.171).

Essa concepção de teoria rejeita veementemente o primado da práxis, ainda que oculto sob o dogma da unidade de teoria e prática:

A exigência de unidade da práxis e da teoria rebaixou irresistivelmente esta última até o ponto de torná-la uma serva; eliminou dela aquilo que ela deveria, sob essa unidade, realizar. O visto da prática que se reclama de toda teoria transformou-se em certificado de censura. (Adorno, 1982, p.146)

A subordinação da teoria à práxis também deve ser contestada a partir de uma perspectiva histórica. A mudança das circunstâncias demanda uma reorientação de prioridades, uma vez que a relação recíproca entre a práxis e a teoria, não podendo ser decidida de uma vez por todas, varia historicamente:

O momento (*Augenblick*) ao qual estava vinculada a crítica da teoria não pode ser teoricamente prolongado. A práxis adiada *sine die*, não é mais a instância de objeção a uma especulação satisfeita consigo mesma, mas, na maior parte do tempo, o pretexto para abafar ... o pensamento crítico. (p.15)

O que mais importa, agora, para preservar a autonomia da razão e com ela a concepção de liberdade e a virtual autodeterminação da sociedade humana, é denunciar a atual carência de teoria.²² Logo, é preciso pôr em xeque as próprias premissas do marxismo ocidental. O que cabe, portanto, não é complementar ou desenvolver a concepção de práxis de Marx, mas sim inverter a ênfase com que foi lida a XI tese sobre Feuerbach:

A filosofia, que outrora pareceu ultrapassada, conserva-se viva porque o momento de sua realização não foi aproveitado. O juízo sumário segundo o qual ela apenas interpretou o mundo e que, por resignação ante a realidade, ter-se-ia atrofiado em si mesma, tornou-se derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassou. (p.15)

22 Adorno acusa as escolas que julga representarem melhor o espírito do tempo – o positivismo lógico e as tendências ontológicas inspiradas no segundo Heidegger – de desacreditarem tendencialmente o pensamento, pois suas doutrinas, sob o pretexto de combater a metafísica, na realidade, consomem o abandono da especulação (cf. 1963, p.15-17).

Desse modo, inverte-se também a proposição de Korsch de abolir, no limite, a filosofia. Já que só é possível escapar do anátema da práxis pela própria práxis, Adorno adverte que aquilo que deve ser escolhido, utopicamente, como alvo de uma futura supressão não é mais a teoria, mas sim a própria práxis: “A meta de uma práxis correta seria a sua própria supressão” (1980, p.178).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. *Eingriffe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1963.
- _____. *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
- _____. *Stichworte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.
- ANDERSON, P. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Porto: Afrontamento, s. d.
- ARANTES, P. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- BRUM TORRES, J. C. *Valor e forma do valor*. São Paulo: Símbolo, 1979.
- COLLETTI, L. *Il marxismo e Hegel*. Roma: Laterza, 1976.
- ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. São Paulo: Edições Sociais, 1977.
- HABERMAS, J. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.
- KORSCH, K. *Marxismo e filosofia*. Porto: Afrontamento, 1977a.
- _____. A situação atual do problema “Marxismo e filosofia”. In: _____. *Marxismo e filosofia*. Porto: Afrontamento, 1977b. p.11-59.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Porto: Escorpião, 1974.
- MARCUSE, H. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972a.
- _____. Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico. In: _____. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972b. p.9-55.
- MARX, K. Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: _____. *A questão judaica*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969. p.104-27.
- _____. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.

MARX, K. *Teses sobre Feuerbach*. Trad. J. A. Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.

MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Lisboa: Martins Fontes, s. d.

MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. Marxismo e filosofia. In: _____. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.71-82.

PRADO JÚNIOR, B. Auto-reflexão ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud. In: _____. *Alguns ensaios*. São Paulo: Max Limonad, 1985. p.9-29.

2 UMA FILOSOFIA EXPRESSIONISTA: SOBRE O ESPÍRITO DA UTOPIA DE ERNST BLOCH

CARLOS EDUARDO JORDÃO MACHADO*

A TEORIA DO ORNAMENTO EM *ESPÍRITO DA UTOPIA*

Espírito da utopia é um livro incomum na história das idéias deste século; sem construir um sistema filosófico tradicional, reúne em uma mesma obra estética, ética e filosofia da história, ou uma estética expressionista, uma ética da esperança e uma filosofia materialista da história. A parte estética compreende uma teoria do ornamento, uma teoria do drama (posteriormente eliminada na edição de 1923) e uma filosofia da música. É a esfera estética que introduz a reflexão filosófica do livro – o que pode ser visto certamente como uma “guinada estética” (e política) da filosofia. É nela que chegamos “ao encontro conosco mesmos” – conforme a ordenação esquemática dos capítulos; é a partir dela que se chega ao “mistério”, à “forma da questão inconstruível”, que inclui uma digressão sobre a história da filosofia e um importante ca-

* Professor de Filosofia, UNESP, Campus de Assis.

pítulo sobre Kant e Hegel, “a interioridade supera a enciclopédia do mundo”; elabora a seguir a teoria do “não-mais-consciente” e do “ainda-não-consciente” e o famoso capítulo conclusivo sobre Marx.

A obra é um preâmbulo de toda produção posterior do filósofo, do monumental *Princípio esperança* ao livro sobre a história da matéria (*Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*), do livro sobre Hegel ao *Experimentum mundi*. No âmbito da teoria estética não é só a atualidade da nova arte que é tomada como objeto de reflexão, mas certamente o seu elemento *sui generis* diz respeito também ao papel estratégico desempenhado pela arquitetura e pela pintura. A arquitetura e as artes plásticas constituem o primeiro nível de uma construção estético-utópica que culmina na música; tanto a espacialidade como a temporalidade estão submetidas à reificação-racionalização. Certamente, não se pode subestimar a forte influência e a importância da arquitetura e da pintura na Viena da passagem do século, da irrupção do expressionismo na Alemanha, ou do cubismo francês, do futurismo etc. sobre o livro como um todo. Bloch toma em consideração a questão central da arte depois do fim do século XIX, isto é, a obsessão estilístico-decorativa e a introdução da máquina na arte. Pode-se dizer de antemão que o seu pensamento está em polêmica aberta tanto contra os excessos de estilo e dos estilos do passado como contra a ilusão de conciliar arte com indústria.

Mas esse livro não é apenas reflexão do impacto deixado pela experiência contemporânea do expressionismo e das vanguardas históricas ou uma reflexão *a posteriori* desta, mas uma “filosofia do expressionismo” que – segundo Adorno – “aceitando o primado da expressão sobre o significado, não está preocupada em que as palavras esclareçam os conceitos nem que os conceitos encontrem uma morada para as palavras...” (Adorno, 1979a, v.I, p.231). Uma filosofia da expressão, capaz de retornar aos objetos concretos e que “comunica, de maneira não ambígua, aquilo que de maneira unívoca recusa comunicar” (Adorno, 1979b, v.II, p.242).

Bloch faz uma utilização do conceito de ornamento inteiramente diversa da usual, de sentido meramente decorativo, ou como

a de Adolf Loos no seu ensaio de 1908, “Ornamento e delito”. Se para Loos (1984, p.217-28) “o caminho da civilização conduz à ausência de ornamento”, para Bloch, ao contrário, longe da estilização, do luxo e da lavabilidade das modernas construções de vidro e aço, trata-se do *minimum* de estilo que abandona todos os estilos (cf. Raulet, 1988, p.211-44). Bloch, para determinar o sentido e a significação do conceito, utiliza com frequência um termo (tapete) extraído da *Filosofia da arte* de Lukács: o ornamento entendido como um “tapete autêntico da pura forma abstrata”. Mas seu objetivo não consiste em determinar a autonomia da “esfera” estética, como em Lukács; ao contrário, sua intenção é demarcar a problemática mais atual da história da arte, inaugurada por Riegl e Worringer sobre a ornamentação. Bloch tinha que se situar em uma história da arte, que, depois de Riegl, parece dar mais importância à ornamentação dos objetos de uso do que à grande arte.

Não por acaso, a exposição começa com uma consideração sobre um vaso velho (“Ein alter Krug”). Ele utiliza o quadro conceitual de Worringer, sobre a arte gótica, para fazer aparecer a arte expressionista como a concretização mais perfeita da tendência à expressão que perpassa toda a história da arte ocidental, a “expressão” do selvagem ao expressionismo. Mas essa proximidade com Worringer deve ser criticada (Collombe, 1988, p.206).¹ Pois a teoria do ornamento de Bloch é diversa e até mesmo contraposta à de Worringer, sobretudo do ponto de vista estético – Bloch valoriza o *orgânico*, Worringer o inorgânico, também, mas em menor intensidade, do ponto de vista da história das artes.²

Para ilustrar essa contraposição, basta tomar como exemplo as suas reflexões sobre o ornamento gótico, apoiadas em Worringer, que, segundo ele, encontra sua expressão máxima no gótico setentrional-oriental e não é derivado da vivificação do inorgânico, como na análise de Worringer, a quem ele se refere

1 Este ensaio de Collombe explora corretamente os vínculos históricos entre a discussão sobre o ornamento no período e o pensamento de Bloch.

2 Worringer é assunto desde as primeiras cartas trocadas entre Bloch e Lukács. Ver Bloch, 1985, v.I, p.73-5.

diretamente aqui: “foi nas produções artísticas das invasões bárbaras e, sobretudo, no *gótico*, que se verificou a simbiose entre norte e oriente e o afã orgânico-psíquico encontrou a sua verdadeira realização no ornamento. No entrelaçar-se das linhas nórdicas se reconhecem corpos e serpentes, cavalos marinhos e cabeças de dragões entrecruzadas: não há nada de comparável a este *pathos* inquietante que alguns fazem derivar erroneamente da vivificação do inorgânico”.

Em seguida, referindo-se novamente a Worringer, agora de forma positiva, reconhece sua eficácia em demonstrar que neste entrecruzar de linhas de ornamento gótico está presente “em segredo” o barroco do período posterior (Bloch, 1973a, p.36, ed. ital., p.31, doravante citada entre colchetes).³ A proximidade maior se refere à concepção da história da arte de Riegl, na qual se apóia também Worringer, que permite valorizar períodos históricos desprezados pela historiografia tradicional como a arte primitiva, o gótico e o barroco. Mas Bloch tenta ir além destas conquistas, ao incorporar no seu conceito de ornamento a experiência da nova arte.

“A produção do ornamento” – capítulo inicial de *Espírito da utopia* – começa com uma reflexão sobre a simultaneidade entre o atual e o primitivo; a quase impossibilidade de se fazer algo artesanal na atualidade, apesar de se poder pintar como os selvagens, os primitivos. A impossibilidade de algo artesanal é simultânea ao “selvagem”, que significa aqui o inquieto, o desocupado, o melhor sentido do início. As máscaras rituais eram talhadas apenas como necessidade de expressão. Essa necessidade de exprimir-se é também comum à atualidade, caracterizada por uma fisionomia cindida: “Simultânea e clara é a separação entre os dois momentos, e que nos ajuda e nos constringe a tornar realmente frio o frio objeto de uso funcional para nos mostrar o que resta ainda para aquecer bem” (Bloch, 1973a, p.15[p.20]).

Ao evocar o primitivo, Bloch sabe muito bem que o artesão não retorna. A radical confrontação crítica da máquina não sig-

3 A referência a Worringer, aqui, certamente não é acidental, pois está inserida em meio às “características fundamentais da vontade artística” e ao “tornar-se gótico como ressurgir”, em particular.

nifica de modo algum, para um bom leitor de Marx, destruí-la ou deixá-la sem função. Somos constrangidos a pensar friamente o frio objeto funcional: “a frieza técnica”. A recusa da técnica não é abstrata; ao contrário, é dada pela sua utilização e simplesmente não aceita uma reconciliação entre arte e máquina. A máquina utilizada pelo produtor tem sido responsável pelo crime generalizado contra a sua própria fantasia, ela afeta tanto o produtor quanto o consumidor. O exemplo é tirado da arquitetura: “A máquina chega a tornar toda coisa inanimada e subumana no particular, como são em seu conjunto os nossos novos quarteirões ... Mas hoje reina soberana a lavabilidade. É como se escorresse água das paredes por todos os lados, e o encanto das modernas instalações sanitárias penetra imperceptivelmente, como *a priori* da mecânica finita, mesmo nos modernos produtos industriais mais caros e apurados” (ibidem, p.16 [p.21]).

Qualquer ilusão na possibilidade de suprimir nossa necessidade de expressão na frieza técnica é uma batalha perdida: “não serão certamente as máquinas que engendrarão uma produção de mercadorias plena de calor humano” (ibidem, p.16 [p.22]). É necessária uma inversão no modo de utilização da técnica: “Produzir-se-ia uma técnica inteiramente diversa, não ligada ao ganho, uma técnica humanista inventada para fins diversos e exclusivamente funcionais ... Apenas este alívio da fadiga e que ao mesmo tempo permitiria limitar e revolucionar a forma funcional do espírito mecânico, dando vida a uma policromia e plenitude somente de expressão e livres da decoração e do velho luxo” (ibidem, p.17[p.22]). Alívio funcional do trabalho e não mero automatismo, plenitude de expressão e não o decorativismo. Bloch restringe o campo técnico unicamente à “máquina enquanto alívio funcional do trabalho e não à vil produção industrial em série ou à desolação de um total automatismo do mundo” (ibidem).

A crítica radical à utilização da técnica, à mera maximização da produção que não facilita o trabalho humano, que não alivia a fadiga, apóia-se na possibilidade inversa, isto é, da técnica liberar a expressão do esforço e até mesmo do esforço da estilização artística. A crítica radical à técnica industrial que suprime a fantasia do produtor e do consumidor e sobretudo sua posição de não decretar guerra ao ornamento e transformá-lo numa “úlceras” –

de acordo com uma expressão de Bloch ao se referir a Loos na década de 1960⁴ –, não significa um elogio da ornamentação decorativa, do excesso estilístico ou de um retorno a um historicismo de museu, a um grande depósito de mercadorias culturais: “Já que a perda do gosto e o projetado início de uma função puramente objetiva (*rein sachlich*) não conduz mais à nossa terra antiga e bem conhecida, a técnica conscientemente funcional leva, todavia, em determinadas condições, à significativa liberação da arte, seja dos excessos de estilo e da estilística do passado, seja da nua forma funcional” (Bloch, 1973a, p.23[p.17]). As condições de possibilidade de utilização autêntica da máquina “são estritamente ligadas às condições de um expressionismo como antítese de luxo” (ibidem, p.18[p.23]).

Bloch não utiliza, todavia, o conceito de *Sachlichkeit*, que significa uma “racionalização sem *ratio*”, uma reprodução do mundo das coisas transformadas em mercadorias, do espaço vazio etc. É através deste conceito que, distinguindo a sua forma “imediata” da “mediata”, critica a experiência do movimento moderno na arquitetura, particularmente nas suas tentativas de reconciliar arte e indústria. Na verdade, a crítica da frieza técnica é uma antecipação do conceito de *Sachlichkeit* de *Erbschaft dieser Zeit*. A frieza técnica na produção dos objetos de uso, como manifestação da racionalização-reificação, é, como tal, inevitável. Bloch apresenta aqui, pela primeira vez, sua própria elaboração do conceito de racionalização-reificação (*Sachlichkeit*).

Não se pode esquecer aqui que Weber chegou a ler o esboço dos capítulos sobre uma filosofia da música, como veremos pos-

4 Bloch, 1974. O texto é de importância crucial para compreender a concepção estética de Bloch sobre arquitetura e pintura. Ele faz uma retrospectiva do movimento moderno na arquitetura e da arte figurativa na época da máquina. Loos, Frank Lloyd Wright, Van der Velde, Le Corbusier são criticados a partir do seu conceito de *Sachlichkeit*, desenvolvido nos anos 30. O ornamento, que foi nervosamente combatido pela nova arquitetura, tornou-se com o excesso de vidro e aço e a ampliação do espaço vazio, com a lavabilidade das formas e com o excesso de construções na forma de caixotes (*Eierkiste*) uma úlcera. Bloch sempre se mostrou crítico em relação às “ilusões”, que alimentaram as tendências da arquitetura moderna de Ruskin, Loos, Bauhaus ao funcionalismo, de reconciliação entre arte e indústria. Ainda sobre a questão da relação arte e indústria ver Bloch, 1965a e b.

teriormente, e fora a relação mutuamente estridente entre autor e leitor, o livro como um todo, principalmente na edição de 1923, é uma crítica à tese weberiana da racionalização-reificação, tanto da especialidade como da temporalidade, em sentido bem próximo daquela crítica da reificação elaborada por Lukács em *História e consciência de classe*.

No plano anterior à primeira edição do livro, havia uma consideração sobre a plástica negra, que ampliava e enfatizava a confrontação entre o início selvagem, primitivo da expressão, e o mundo da frieza técnica. Bloch quer pensar a unidade desses momentos: trata-se de uma forma funcional e de uma exuberância expressiva, e não de uma excludente contraposição entre função e expressão em que a primeira emudeça a segunda. Na atualidade, permanece o problema da possibilidade de como fabricar novos objetos de uso à maneira da arte. Sob a hegemonia da indústria, a beleza dos estáticos objetos de uso e das construções funcionais não vai além “do concreto pintado em várias cores”. Bloch não é indiferente à possibilidade de adequação da forma a um fim funcional ou a de livrar os objetos de uso e as construções funcionais do peso da decoração, ao contrário, sua atenção está voltada para esses objetos e não para a grande arte autônoma, sem contudo excluí-la da reflexão. A sua análise é dotada de uma sensibilidade micrológica, pois é justamente em dimensões mínimas que o ornamento (o tapete autêntico) encontra a sua realização adequada: “parece que no caso teórico mais favorável, usando materiais naturais e construindo claras formas funcionais, se possa atingir apenas a saltos aquele *minimum* estilístico que aparecia na cornija dos primeiros móveis, mesmo antes de qualquer beleza estilística, e que encontrou sua última manifestação no século passado no *Biedermeier*, depois do refluxo dos grandes estilos” (ibidem, p.18[p.23-4]).

Este elogio do *Biedermeier* como manifestação do *minimum* estilístico nos objetos de uso e, ao mesmo tempo, como abandono de todos os estilos, torna clara sua inequívoca e incomum posição diante do ornamento, isto é, contra a falsidade do excesso. Bloch problematiza e em boa medida antecipa, nesse seu ensaio, as grandes questões do movimento moderno. Não se trata de cobrir os objetos de uso e as construções funcionais com decorações;

devem-se evitar analogias construtivas entre um arranha-céu e um zigurate. Essa nova construção, segundo Bloch: “Entra em contradição consigo mesma, dá-se um significado diverso, patético; instalações que encontram o seu próprio valor e a sua própria essência na inaparição, na práxis privada de *pathos*, na finalidade rigorosamente utilitarista, na sobriedade felizmente clara do *inessencial*” (ibidem, p.18-9[p.24]).

Bloch tem como referência atual da arquitetura moderna os cine-teatros projetados por Pölzig, exemplos de uma realização bem-sucedida entre forma funcional e exuberância expressiva: “Não poderão jamais surgir casas em Pölzig...” (ibidem). A proposta de Bloch é clara: é necessário livrar os objetos de uso e as construções funcionais de qualquer peso decorativo para dar lugar à exuberância expressiva e, portanto, deste ponto de vista, não deve haver também nenhuma muralha da China entre a grande obra de arte e um simples objeto de uso bem feito. Ao traçar este paralelo, Bloch menciona Lukács. É o que sempre acontece ao longo do livro, principalmente na edição de 1918, quando se trata de buscar exemplos ou definições da grande obra de arte, da arte grega, do Renascimento etc. O seguinte trecho é ilustrativo:

Apenas quando a forma funcional permanece nos seus limites de ação, se revela esta diversa dimensão, livre das preocupações e do estilo ... O nascimento da técnica integral e o nascimento da expressão integral, por mais que sejam rigorosamente distintas, emergem da mesma magia: em uma, como a mais radical falta de decorações, em outra, como a mais profunda exuberância, a arte do ornamento, mas ambas variáveis do mesmo êxodo. Ou, como diz Lukács, um arquiteto moderno pode alcançar todo o talento de Michelangelo no desenho mesmo que apenas em uma mesa bem feita. (ibidem, p.21[p.25-6])

Bloch não está interessado em refundar as categorias da estética tradicional, não tenta articular uma redefinição da autonomia da arte, a sua própria concepção da arte está toda ela voltada para a expressão. Esta está presente nas formas mais variadas e múltiplas, da asa de vaso a uma pintura de Michelangelo; essa multiplicidade e variedade da expressão vale também tanto para o produtor como para o consumidor. É a expressão que estabele-

ce um contato entre o longínquo e o mais próximo, aproxima a máscara primitiva da pintura do *Blauer Reiter*, ou o primitivo do atual, e reintroduz a arte no cotidiano e o cotidiano na arte. É a “expressão exuberante” que rompe com a separação entre a arte avançada, por assim dizer, e as manifestações espontâneas autênticas do cotidiano, da pintura das crianças, dos camponeses etc.

Em suma, a expressão rompe a racionalização-reificação da cultura do especialista. Salvo engano, podemos dizer que Bloch antecipa as tentativas de vanguarda do século voltadas para uma redefinição das relações entre arte e público, na qual a arte avançada se reintegra às expressões do cotidiano, sem, ao mesmo tempo, se dissolver e sem confundir o estético com o funcional ou vice-versa. Seu fascínio duradouro pelas pinturas do *Blauer Reiter* consiste justamente nisto.

Hoje é possível a um povo, como sempre fizeram as crianças e os camponeses, criar obras expressivas e emblemáticas, mesmo que sejam privadas de maestria e estilo, sem nada em comum com *objets d’art*. Esta é a estrada que Klee e Marc queriam indicar; e é a mesmíssima idéia que concebe a necessidade da arte aplicada, a extraordinária conquista da facilitação técnica e a abundância expressionista; um relâmpago de signos nítidos e misteriosos, um improviso de todas as vias ... que levam à via principal do desenvolvimento humano. (ibidem, p.20[p.26])

Bloch é antiornamento no sentido do excesso decorativo, do velho luxo, da reutilização dos estilos do passado; sua aproximação da arte com a espontaneidade autêntica, com a expressão, é o contrário de qualquer dissolução da arte no cotidiano, ou melhor, é contra a estetização do cotidiano (“estilização hedonista da vida inferior”) ou contra a trivialização *kitsch* das formas da arte, mas propõe uma democratização do luxo, para que domine a “grande expressão”:

É preciso que de agora em diante a arte seja mantida a distância do uso e não ceda ao baixo apelo do gosto, à estilização hedonista da vida inferior: deve dominar a *grande técnica*, o luxo para todos, o luxo democrático e engenhoso que alivia o cansaço ... uma reconstrução da estrela Terra que tenha em mira a eliminação da pobreza, ao transferir o cansaço para as máquinas, ao tornar auto-

mático e centralizado o inessencial e por isso tornar possível o ócio; e deve dominar a *grande expressão* que de novo oriente o ornamento em profundidade e conceda à pena interior, que ressoa no silêncio da preocupação externa, os claros signos da compreensão, aos puros ornamentos da solução. (ibidem, p.20-1[p.26])

Bloch tenta estabelecer uma comunicação entre universos separados sem trivializá-los, sem confundir a esfera prática com a esfera estética, sem criar falsas antinomias entre função e expressão: sua oposição à não-reconciliação entre máquina e arte corresponde à sua atitude radical contra a estetização do cotidiano. Formula uma nova concepção de ornamento capaz de dar conta das mudanças históricas que transformaram os objetos de uso tradicionais em objetos reproduzidos pela grande indústria, alterando a própria relação entre esses objetos e as obras de arte, e sensível às tarefas da nova arte. Propõe uma arte aplicada em sentido diverso daquele resultante de uma falsa síntese. “Entre a cadeira e a estátua se insere assim um terceiro elemento que vai muito além da estátua: uma arte aplicada de ordem superior na qual, no lugar do tapete de uso um pouco gasto e de muito sossego, cômodo e luxuoso, se estende um tapete autêntico da pura forma abstrata que olha além.” Uma arte aplicada diversa, não voltada à mera decoração dos objetos de uso, mas capaz de produzir o *minimum* estilístico, o tapete autêntico; e nas construções funcionais a magia do espaço de Pölzig. Uma arte aplicada que se apropria do

preciso caráter expressionista, do ornamento linear e arabescado que se apresenta como um prelúdio; antes é: enquanto tapete autêntico e forma pura, enquanto corretivo mais fácil de conseguir e por isso exemplar, que conduz à forma que transcende, ao sigilo, ao ornamento explosivo, pluridimensional, que transcende, ao ornamento da nova pintura, da nova escultura e da nova arquitetura. (ibidem, p.29[p.23])

Ao analisar a pintura, Bloch centra sua atenção na experiência da arte pós-impressionista, sobretudo Van Gogh e Cézanne, para poder apreender a experiência da arte novíssima, isto é, do cubismo de Picasso, Braque e Derain; do futurismo de Boccioni; das esculturas de Archipenko, de Rousseau; das improvisações de Kandinsky, Franz Marc, Klee. Se levarmos em consideração que o

texto foi escrito em 1915-1916, todas estas experiências estavam em plena ebulição. Picasso e Braque continuavam a pintar de modo semelhante; Boccioni e Marc ainda estavam vivos etc. Não são apenas as telas do expressionismo que são comentadas, mas toda a arte avançada da década.

Bloch rompe definitivamente com a estética tradicional, ao colocar no centro de sua análise da pintura aquela experiência “explosiva” das vanguardas, da virada do século aos anos 10. Em vez de qualquer vestígio de declínio na interpretação do desenvolvimento da arte pré-impressionista, ao contrário, temos uma análise que tenta agarrar os elementos de ruptura e de transformação da nova arte. Desse ponto de vista, podemos dizer que o livro não é apenas uma “filosofia do expressionismo”, mas uma “filosofia das vanguardas históricas”.⁵ Isto é correto se levarmos em consideração seus comentários sobre o cubismo, o futurismo e o expressionismo. É uma reflexão sobre uma experiência artística antes de ela ter se esgotado esteticamente e historicamente.

Bloch enfoca duas questões-chave da pintura moderna, as múltiplas transformações produzidas na cor e no desenho depois do impressionismo. A cor pode ainda ser utilizada de acordo com o matizado atmosférico, com o predomínio dos tons terra, cinza, violeta, pode até mesmo ser eliminada, ou, ao contrário, ganhar plena autonomia e se tornar pura:

Kokoschka usa tons de cinza, marrom, violeta-escuro e todos os tons da terra. E se Marc e Kandinsky preferem tintas mais puras (o segundo chega por isso próximo de uma “teoria da harmonia” da pintura) e no conjunto se impõe a moda de abandonar o matizado atmosférico, para deliciar-se com o esplendor e com a transparência das cores puras, todavia não se goza da cor em si, mas se escolhe e se compõe a mais pura e intensa luminosidade para alcançar o conteúdo emotivo. (Bloch, 1973a, p.35-6[p.41])

Bloch sempre manifestou uma profunda admiração pelo tratamento autônomo da cor, pela cor pura, e sobretudo pelo significativo paralelo existente entre a experiência de Kandinsky, como

⁵ Oskar Negt chega a se referir ao autor de *Espírito da utopia*, como “o filósofo alemão da Revolução de Outubro” (Negt, 1972, apud Schmidt, 1985, p.61).

também de Klee em relação à cor e à experiência da nova música quanto à harmonia, constituindo ambas o que de mais significativo o expressionismo produziu. Destaca a conexão existente entre a música de Schönberg e a pintura de Kandinsky, mas também a afinidade intelectual entre os escritos de Schönberg sobre harmonia e os de Kandinsky sobre a cor. Mas isto não o impede de admitir e valorizar outras alternativas de utilização da cor, como em Kokoschka e Picasso. O que é possível, na medida em que sua análise abre mão de estabelecer um padrão mais avançado do material artístico, de conseqüências determinantes e estratégicas não só para a sua teoria do ornamento, como da música. A cor pura e as possibilidades de radicalização das suas características não proíbem – “não se trata da cor em si” – a sua utilização de modo tradicional, nem mesmo que seja eliminada.

A cor desde sua expressão pura à sua supressão: Bloch manifesta uma sensibilidade capaz de dar conta da variedade e pluralidade de procedimentos da cor sem o perigo seja do ecletismo que dissolve as contradições, seja do normativismo que elimina o pluralismo estético e enrigece as contradições. Sua avaliação das possibilidades expressivas de utilização da cor é aberta e radicalmente crítica daqueles apreciadores da “boa pintura” impressionista. “Esta é a força da cor e o limite de sua escolha, já que esta deve servir como até agora nunca fez. Se se quiser, pode-se até trocar a sua alegria, a sua vida formal e, diante de tão incoercível necessidade de anunciar a mensagem, o puro pictórico, cuja descoberta era o obscuro alarde de muitos impressionistas, é obrigado a retroceder” (ibidem).

Com isso, Bloch não pretende eclipsar da sua análise a importância estética dos impressionistas na utilização da cor. A questão é de outra ordem, é dada pela atualidade; trata-se de abrir os olhos para perceber, além das conquistas dos impressionistas, as transformações revolucionárias que estavam eclodindo na pintura das vanguardas. Sua análise do cubismo é crítica, como veremos, mas não é insensível, muito pelo contrário, ao procedimento cubista de suprimir a cor.

Ele localiza já em Marrés modificações significativas na tensão da linha do desenho; não é apenas a cor que se modifica, mas

é também o desenho que dá um vigoroso passo adiante: um novo modo de entender os objetos nas suas superfícies que dá ao desenho uma tensão mais profunda: “E como não se mira a cor em si, assim se refuta a linha em si, a menos que essa não se componha em um conjunto denso e expressivo e não em contornos pálidos. Assim, por exemplo, Rousseau e Kandinsky exprimem o tremor ou a cavalgada em uma curva breve e impressionante, a seta da vingança de uma enérgica estrutura de flecha”. Sua análise se estende também ao tratamento da linha dotada de violência plástica das esculturas de Archipenko e da movimentação pictórica do tríptico de Boccioni: “Boccioni pinta ‘aqueles que vão’, não mais homens tranqüilos que caminham ao acaso, mas o caminhar enquanto tal que domina o corpo transformando-se em corporeidade” (ibidem, p.36-7[p.42]).

Bloch articula uma análise surpreendente do cubismo, da pintura de Picasso, Braque e Derain e é sensível à tentativa de decompor o espaço que rompe com a unidade naturalista da composição, um procedimento que não é compreendido apenas como um mero mecanismo de construção. Deste ponto de vista, o princípio de composição das pinturas cubistas corresponde à sua posterior teoria de montagem que elabora juntamente com a experiência do surrealismo, do teatro de Brecht e da produção filosófica de Benjamin, mas, de outro modo, já se mostra também alerta às possibilidades de restauração do equilíbrio e da medida na “hipertrofia geométrica”, ao que, posteriormente, denomina “reificações pintadas”, ao comentar a pintura da *Neue Sachlichkeit*. Mas a significação do cubismo como o seu novo modo de pensar as coisas segundo cubos e curvas é diversa:

o cubismo é expressão conseqüente da magia espacial nova e ao mesmo tempo antiga. Começou-se com a simples decomposição dos objetos, trazendo para a superfície da tela os seus planos escondidos. Uma das primeiras pinturas de Picasso traz o título revelador *Violino decomposto*; mas o que era jogo e tentativa se transformou em experiência real, com todo o raro fascínio de que é revestida a superfície subdividida já perceptível na planimetria e nos planos regulares. É o fascínio pela decomposição ativa do objeto no fundo, das relações de equilíbrio entre as massas, pela criação linear em si nua e ativa; a consciente vontade de opor-se à

superfície arabescada facilmente suprimível para restabelecer as noções de medida, volume e massa e reencontrar aquela misteriosa atração, ordem e estática que regula o espaço tornando-o a resultante de equilíbrio entre quadrados e cubos. (ibidem, p.38[p.42-3])

Nas telas cubistas há, poderíamos dizer, utilizando um conceito dos anos 30, um princípio de “montagem mediata”, pela quebra da unidade do espaço da composição, pela maneira como os elementos disparatados são apresentados um ao lado do outro, pela fragmentação dos planos, ou também pelo modo de se tentar reencontrar as referências do objeto. Mas, de outro modo, a crítica de Bloch à concepção de espaço dos cubistas, o que denomina “quieto espaço interior” e “hipertrofia geométrica”, poderia também ser entendida como um preâmbulo da sua posterior crítica da *Sachlichkeit*. Há uma ambivalência nos seus argumentos e pode-se até mesmo perguntar se a sua recepção do cubismo não estava sob a forte influência do *Blaue Reiter*, um dos primeiros a divulgar as imagens e os escritos do cubismo francês na Alemanha.

Tem-se a impressão também que certos rostos conhecidos, um olho, uma chave de violino ou mesmo um número permanecem quase involuntariamente nas telas cubistas, propriamente em Braque, Derain e outros jovens pintores do grupo de Picasso; pode-se demonstrar até que, ao contrário, a propósito de toda subtração do cubismo, se deseja ainda reencontrar estas referências aos objetos, e não apenas no início, como testemunhas últimas de um comovido adeus ao mundo, e não só no sujeito, mas no mais abstrato predicado da obra de arte. (ibidem, p.39[p.44])

Bloch traça um paralelo crítico entre cubismo e futurismo e entre cubismo e expressionismo. Se Kokoschka e Picasso, artistas tão diferentes entre si, destruíram a anterior fé na cor pura, de outro modo, o futurismo põe à prova a tendência estabilizadora do cubismo e na movimentação faz brotar o sentido de fábula:

o movimento futurista com sua vontade de embriaguez, dinamismo e temporalidade que escorre em mil correntes, turva os círculos de ordem vazia e extinta das obras cubistas. Movimento, mais ainda: jorra o mais inesperado sentido de fábula do desenho e da linha violentíssima reação contra toda pintura “absoluta” aparentemente paga pela sua própria imagem, reduzindo a estatuária cubista e funcional a uma fórmula estabilizadora de mediação ou

ao máximo à forma da inferior determinação do objeto no mundo expressionista em que o Eu se constrói e se projeta. (ibidem, p.38 [p.43-4])

Bloch não se mostra indiferente às conquistas construtivas do cubismo ou da movimentação violenta das pinturas do futurismo. A superioridade do expressionismo se refere não a uma suposta síntese de momentos construtivos e expressivos próximos à estabilização e ao equilíbrio, mas sobretudo à sua sensibilidade mais elevada, sua natureza emotiva que se opõe a uma pintura fechada de “quieto espaço interior”, como acontece com a pintura cubista, como também às tormentosas construções auxiliares da pintura futurista. Na pintura expressionista se atinge a “figura mais significativa” e não uma mera construção pictórica de planos: “Isto é possível em virtude de uma transparência plasmada que encontra o seu ponto de partida na realização da forma sem, por outro lado, coincidir com ela e sem ser continuamente acompanhada de preocupações estilísticas, da alegria da construção que era ainda presente no impressionismo e reencontra no cubismo uma total hipertrofia geométrica” (ibidem, p.39[p.44]).

Na parte final, “O nosso secreto monograma pictórico”, Bloch caracteriza de que modo se apresenta o novo olhar na pintura desde Van Gogh e Cézanne. Com Van Gogh começa a mudança significativa da pintura; nas suas telas se reúnem o longínquo e o mais próximo, tudo se entrelaça improvisadamente de modo estranho; mas as coisas são ainda reconhecíveis. Nelas a expressão do longínquo, do que se tornou perdido para nós, vem à luz como em seguida aparece também no drama expressionista de Strindberg. Bloch não pretende contrapor a “expressão” na pintura de Van Gogh à “construção” na de Cézanne, ambos são compreendidos em conexão direta com o expressionismo. Ele colhe nos monogramas pictóricos de Van Gogh e Cézanne os elementos de antecipação estética da pintura expressionista ou da “inversão expressionista”. Suas reflexões constituem um bom exemplo de todo um processo de reavaliação radical da nova pintura que estava em plena atividade, cuja contribuição decisiva das retrospectivas (a partir de 1906) das obras de Cézanne, Van Gogh e Gauguin não se pode subestimar.

Mas talvez ainda mais profundamente que em Van Gogh, a inversão do expressionista é clara em Cézanne, por mais escondida, em parte recoberto pela rigorosa fachada pictórica que faz dele o último grande estilista moderno: já que estes não são mais frutos, nem tão pouco frutos modelados com a cor, mas tudo reúne uma vida apenas imaginável; e de tal modo essas naturezas mortas são paisagens heróicas, a tal ponto essas imagens são ricas de um peso místico e de uma mitologia ainda desconhecida e inominada, que a sua queda incendeia o mundo. (ibidem)

Os comentários sobre a “natureza morta” na obra de Cézanne destacam justamente como o novo processo de caracterização pictórica do objeto, pela sua intensificação do pequeno, possibilita uma aproximação do interior e do exterior. Há uma conquista estética e um enriquecimento interior. Se, por um lado, Bloch se refere explicitamente a uma unidade entre exterior e interior ao analisar a arte de Cézanne, não recorre, por outro, à fórmula da arte autônoma ou da grande pintura do passado. Bloch afirma que, nas telas de Cézanne, até a “coisa em si” kantiana recebe simultaneamente uma “máscara” e um “conceito”:

A “natureza morta” não só permaneceu praticamente o único objeto, mas pelo seu ser brotado, pela sua intensidade do pequeno é também, ou pode ser, superior a cada cultura. No melhor dos casos ele é um sigilo, não um ideograma que coincide perfeitamente com o nosso interior mais íntimo, com o mistério de nós e do fundamento, como no caso da última música pensável e da última metafísica pensável; na nova tela portanto a coisa em si se transforma em máscara e em “conceito”, na maneira disforme e desnaturada das arcanas emoções da meta: o íntimo humano e o íntimo do mundo se avizinham. (ibidem p.419[p.46-7])

Bloch tem uma compreensão peculiar da arte; o caráter utópico da arte é colocado ao lado do mito; o fetiche, a máscara etc. Não está pretendendo com isto propor uma nova “mitologia da modernidade”, como fará o surrealismo de Aragon alguns anos depois e que será alvo das críticas de Benjamin, mas, como afirma o próprio Bloch em um ensaio escrito décadas depois, quer uma “salvação do mito através da luz”; no calor do debate sobre o expressionismo, Bloch propõe uma “racionalização do irracional”. Ele não pretende com isto subordinar a arte ao mito; ao

contrário, a arte é entendida como recordação, como aproximação entre o atual e o primitivo, selvagem; em suma, como expressão e utopia concreta. Ele também demonstra uma insuspeita capacidade de pensar os problemas da nova arte, e de incorporar na sua reflexão uma tal elasticidade de referências históricas e culturais, como aquelas dos chamados períodos de decadência artística ou da arte primitiva. Na arte, e sobretudo na nova arte de Cézanne e Van Gogh, o interior do mundo e o interior do eu se avizinham e o inatual, a recordação e o vivo se tocam:

Superfícies evanescentes, crescendo de plenitude, torna-se selva, fluxo e refluxo das coisas da selva de cristal do eu (*Ichkristallwald*), profundíssima explosão criativa, pan-subjetivismo na coisa, dentro da coisa, como coisa mesma, onde o objeto externo desaparece para retornar como uma das quinhentas divindades de Cantão no templo da oculta Cantão interior. Aqui as obras de arte conhecidas na sua heterogeneidade podem aparecer como espelho da terra em que descobrimos o nosso futuro como dissimulado ornamento da nossa figura mais íntima, como realização finalmente percebida e adequada, como presença do si do eternamente pensado, do eu, do nós, do *tat twam asi*, da nossa glória que vibra no mistério, da nossa oculta existência divina. (ibidem, p.43-4[47-8])

NOTAS SOBRE UMA FILOSOFIA “EXPRESSIONISTA” DA MÚSICA

A filosofia da música de Bloch possui a mesma originalidade de construção da sua teoria do ornamento. Está ordenada em três partes: uma consideração sobre a história da música; uma filosofia da história da música e uma teoria da música. Como no capítulo sobre o ornamento, toda a reflexão sobre teoria e história da música está voltada para a atualidade, isto é, para a música expressionista. Toda a sua ampla consideração sobre a história da música está livre da concepção da historiografia tradicional que opõe épocas de progresso e épocas de decadência. Mais que isto, sua filosofia da música é uma crítica à racionalização do material musical, ou da teoria do progresso aplicada à música. Para isto, Bloch constrói uma “egologia místico-musical”, que é muito se-

melhante às “características fundamentais do *Kunstwollen*” em que o grego antecipa o egípcio. A história é um mero receptáculo em que tem lugar a metamorfose desse ego, a perspectiva é não-linear, pois pode facilmente ocorrer que a figura exemplar de um nível anterior dessa egologia apareça em uma etapa historicamente posterior. Afirma que a subjetividade, o Ego e suas metamorfoses históricas constituem o coração e o centro da música, e não certo tipo de racionalidade do material musical, caso contrário, é o que denomina “domínio do inessencial”:

O debilitamento do inessencial para a história da música, e a crescente subjetivação, a adequação da procura e da aventura, do espírito *imprévu*, e próprio no elemento impressivo que este possui obedece a um pensamento expressionista voltado ao essencial, um pensamento que encontra sempre o *trouver* sobre o *construer*. (ibidem, p.62[p.57])

A música possibilita a construção de “uma casa semelhante ao eu”, cuja dimensão depende do ego, tanto do produtor como do ouvinte. O importante é colher os diferentes estados geniais do eu, que se tornam exemplares para cada um no sentido de Mozart, Bach e Beethoven. “Mas o elemento ainda mais central que faz explodir o simples jogo formal do ordenamento dialético é a relação que se limita a acenar entre o grego Mozart, o gótico Bach, o barroco Beethoven, Wagner, e o seráfico músico desconhecido, e os correspondentes indícios posicionais de uma filosofia da história da interioridade edificada no mundo” (ibidem, p.66[p.60]). É necessário construir para cada mestre verdadeiramente importante uma casa do eu. A tipologia egológica tem suas etapas. A primeira é a etapa do “pequeno ego mundano”, o harmônico, os gregos, o ego que vive em perfeita harmonia mas sem tensões. Mozart é representativo dessa etapa com a música que compôs aos quinze anos. Na segunda etapa se expressa “o ego espiritual pequeno” exemplificado por Bach. A casa desse ego é pequena, e a atmosfera que reina principalmente nela é a devoção, a piedade e a tácita exaltação. É difícil dizer se o herói da terceira etapa, e do “grande ego mundano” representado por Beethoven, Wagner e Bruckner vive em alguma casa.

Ao discutir o contexto sociológico da música, enfatiza, apoiando-se nas observações de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, a juventude da música. Para Bloch, Nietzsche apreende corretamente a “não-contemporaneidade” da música, ao destacar que Bach aparece somente quando a história da pintura moderna já havia chegado a época de Watteau e de Tiepolo. A “explosiva juventude” da música é uma perpétua síncope da história moderna. A interpretação de Nietzsche, acrescenta Bloch, mostra-se, no entanto, incapaz de perceber a não-contemporaneidade da música a partir do futuro: “Além disso, o próprio Nietzsche, quando colhe a não-contemporaneidade histórica da música, a transforma muito violentamente em uma simples *revenante* e a liga muito ao passado em vez de iluminá-la a partir do futuro: como espírito do *grau utópico*...” (ibidem, p.57-8[p.53]).

Ao insistir na “explosiva juventude da música”, Bloch demarca a descontinuidade e a desigualdade de desenvolvimento das artes, e que a música, principalmente do século XIX, realiza um processo sem paralelo: “A técnica compositiva andou adiante, algumas formas pouco importantes se interromperam, desenvolveu-se uma forma das bases expressivas ainda mais profundas e a expressão se elevou de tal maneira que, no século XIX, na música, não há, em geral, nenhuma correspondência com o declínio e o sucessivo forte desenvolvimento que interveio na pintura” (ibidem, p.60[p.55]). Esta juventude inesgotável culmina na música expressionista:

Aqui só o jovem que não morre, que não renuncia, o jovem que incessantemente se renova no gênio, traz consigo a maturidade, aquela *maturidade* que, enquanto tal, dá, antes de tudo, substância à “juventude”; as dissonâncias soltas, o intensificar-se do crescendo e até a música atonal aparentemente um tanto anárquica constituem, na realidade, apenas o contramovimento inferior de um mais alto expressionismo que está se impondo e da visão da essência que não atinge nunca os incícios, em que se esgota a gótica exuberância. (ibidem, p.62-3[p.57])

Ao analisar a questão da teoria da harmonia, Bloch se detém na obra de Schönberg. O uso da dissonância é sobretudo um modo, um novo som que quer exprimir algo de novo. Schönberg coloca

o insólito em destaque, pois diz com palavras novas o que é novo, sua nova associação sonora exprime simbolicamente o mundo afetivo do novo homem:

Possuímos um grande número de excelentes tratados de teoria e em particular referimo-nos ao manual de Schönberg *Manual de harmonia* para dar solução prática ao problema; isto não porque o autor seja um músico criativo que perseguiu só um sistema de exposição (porquanto estamos de acordo com ele) e não um sistema da natureza, quanto mais pelo motivo mais profundo, porque este livro ... se preocupa significativamente que a forma não supere o seu objeto nem em sentido finalístico. (ibidem, p.156-7[p.140])

Sem podermos aprofundar aqui a análise de Bloch sobre a teoria da música, não podemos deixar de mencionar, de passagem, a sua valorização da música de Wagner e os vários capítulos dedicados à sua obra. Este juízo de Bloch permanece inalterável, sobretudo quando, nos anos 30, a música de Wagner passa a ser objeto de manipulação dos nazistas. Para Bloch, o “nazi coze em caldo próprio”. Após a Segunda Guerra Mundial, ainda morando na antiga República Democrática Alemã, não deixava de assistir assiduamente ao festival em Bayreuth.

Poderíamos confrontar a sua análise com a de Adorno, o que seria profundamente relevante para se compreender como se colocava também de modo polarizado a questão da música no “debate sobre o expressionismo”, mas o paralelo precário que vamos fazer aqui diz respeito apenas à crítica da racionalização do material musical. Ambos, mesmo sem fazer referência direta, elaboraram uma filosofia da música em polêmica com Weber.

O processo de racionalização-desencantamento das anteriores relações tradicionais, de acordo com o conceito de modernidade de Weber, significou na música um progressivo domínio das ações musicais que apenas possuem legitimação tradicional e que gradualmente são derrotadas no conflito. As ações musicais deliberadamente racionais são fruto da “razão matemática”. Fehér analisa o ensaio de Weber “As bases racionais e sociais da música” de 1911. Para ele a filosofia da música de Adorno e Bloch estão em polêmica direta com Weber: “um poderoso estímulo negativo” (Fehér, 1989).

Os capítulos dedicados por Bloch à filosofia da música foram escritos durante o verão de 1915. Bloch, que nunca pertenceu ao círculo de Weber e que, segundo Fehér, experimentava um certo ressentimento por sua exclusão desse “paraíso espiritual”, possivelmente não pôde conhecer o ensaio de Weber em forma de manuscrito. No entanto, sabemos pela correspondência de Bloch que ele discutiu o plano da “Filosofia da música” com Weber, da qual resultou uma entrevista singularmente insensível. Não pode ser uma casualidade que o único motivo polêmico em que Bloch captou a mensagem de sua filosofia da música, em uma carta a Lukács, tenha sido uma invectiva contra a idéia de “progresso” musical que era, certamente, o ponto central da tese da racionalização weberiana (Bloch, 1985, v.I, p.157, 160).⁶ A crítica de Bloch nas notas sobre uma filosofia “expressionista” da música à teoria da racionalização de Weber é, no entanto, assistemática. No lugar de uma teoria da racionalização do material, ele constrói uma “egologia místico-musical”, como vimos. Para Bloch a idéia de racionalizar a música é outra versão dessas inumeráveis tentativas de reformular a existência humana mediante a administração do inessencial (*die Verwaltung des Unwesentlichen*).

O HERÓI CÔMICO VERSUS O HERÓI TRÁGICO E O DRAMA NÃO-TRÁGICO

Na primeira edição do livro, em 1918, o capítulo sobre “O herói cômico” sucedia ao capítulo sobre a “produção do ornamento” e antecedia a parte sobre a “Filosofia da música”, e, posteriormente, foi excluído da edição de 1923.⁷ Pode-se perceber a construção de uma estética muito peculiar, isto é, não-sistemática e voltada para as múltiplas manifestações da nova arte: ele parte

⁶ Bloch comenta com Lukács as impressões (mutuamente conflituosas) de Weber sobre o seu projeto de uma filosofia da música, carta de agosto de 1916, p.171-2.

⁷ Bloch já dá notícias sobre “O herói cômico” em uma carta a Lukács de maio de 1913, (1985, v.I, p.112-6).

das formas cotidianas, uma asa de vaso, salta para o ornamento, a arquitetura e a pintura, faz o elogio do herói cômico na literatura e no drama e elabora, ao final, uma filosofia da música. Todas estas formas são pensadas em conexão com a experiência do expressionismo: Pölzig, Kandinsky, Strindberg e Schönberg. A importância desse capítulo diz respeito ao seu elogio do herói cômico e, não por acaso, trava também uma polêmica direta com o “neo-classicismo” de Lukács, antecedendo a querela dos anos 30.

A primeira parte do ensaio é dedicada ao herói “cômico-melancólico” Dom Quixote e, a segunda, a uma “Teoria do drama”, onde defende a superioridade do herói “sério”. Interessam aqui os seus comentários diretos sobre a “Metafísica da tragédia” de Lukács. Bloch questiona se o herói “sério” deve tornar-se dilacerado (*zerrissen*) ou se é essencial para tornar-se sério que ele se torne dilacerado. O que lhe parece certo não o é, todavia, para Lukács, que é citado. Este nega os impulsos (*Blutenmüssen*); quer um herói perfeito e não uma perfeição condicionada. “É um jogo amargo o trágico. Já foi dito, é verdade, que os homens trágicos estão já há muito tempo mortos antes de falecerem” (Bloch, 1973b).

A consciência do destino de um herói trágico é representada por meio de um instante dado fora da temporalidade dos acontecimentos. A morte trágica é um privilégio dos grandes personagens que vivem suas ações como algo que lhe deveria necessariamente acontecer. O herói deve alcançar o seu destino. Retoma a questão do ensaio de Lukács: “apenas quando nós estivermos inteiramente sem deus, teremos novamente uma tragédia ... Nunca as almas humanas trilharam tão solitárias os seus caminhos, porque a natureza e o destino nunca foram tão terrivelmente sem alma como hoje; por isso é de esperar para nós novamente o nascimento de uma tragédia” (ibidem, p.69).

Bloch polemiza com a preocupação de Lukács sobre a atualidade da tragédia. Questiona o seu elogio da tragédia clássica de Paul Ernst a Hebbel, a Alfieri, Corneille e Racine até Sócrates. Mostra como o instante trágico em sua imanência perfeita de sentido, como quer Lukács, coloca-se fora do cotidiano, sem atingir o mundo que o circunda, ao contrário do cômico, que configura homens “reais” em uma anarquia de claro e escuro sem fim. O

cômico representa uma condição e não um mero instante. O cômico é reflexivo e o trágico construtivo. No cômico tudo torna-se sem perigo, acidental e episódico. As inúmeras risadas constituem uma nova comoção. A comédia autêntica possibilita não apenas um eu para o mundo mas um mundo para o eu. Esta forma, conclui Bloch, não se move em meio a conceitos ou à fantasmagoria artística de uma perfeição imanente da forma (cf. *ibidem*, p.77).⁸ O elogio do “herói cômico” é essencial para a compreensão do posicionamento de Bloch diante da literatura moderna, desde *O espírito da utopia* aos seus comentários sobre o “romance da bizarrice” de Joyce ou sobre o teatro épico de Brecht, à sua interpretação do “humor objetivo” na *Estética* de Hegel, como também à sua leitura do *Kolportage*, dos romances de detetive etc.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. Le tracce di Bloch. In: _____. *Note per la letteratura*. Torino: Einaudi, 1979a. v.I.
- _____. Manico, brocca e prima esperienza. In: _____. *Note per la letteratura*. Torino: Einaudi, 1979b. v.II.
- BLOCH, E. Die Angst des Ingenieurs. In: _____. *Literarische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965a.
- _____. Technik und Geistererscheinungen. In: _____. *Literarische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965b.
- _____. *Geist der Utopie*. Frankfurt, a. M.: Suhrkamp, 1973a. (Ed. Italiana: Firenze, 1980).
- _____. Der Komische Held. In: _____. *Geist der Utopie*. Frankfurt, a. M.: Suhrkamp, 1973b.

8 Em uma carta de novembro de 1916, Bloch se posiciona contrariamente à predileção de Lukács pelo trágico. No seu entender, Lukács gravita em torno de uma “metafísica da forma”, como se os elementos e as estruturas da obra de arte refletissem “essências atemporais” (Bloch, 1985, v.I, p.183). Nicolas Tertulian percebe corretamente as diferenças de opinião neste contexto entre Lukács e Bloch. Segundo ele, “A carta de Bloch contém *in nuce* a crítica que desenvolverá anos depois contra as posições estéticas de Lukács: acusa-o de neoclassicismo” (Tertulian, 1986, p.260). Sobre a confrontação estético-política entre Bloch e Lukács ver Machado, 1998.

- BLOCH, E. Über bildende Kunst im Maschinenzeitalter (Vortrag auf der Documenta III, 1964). In: UERDING, G. (Org.) *Aestetik des Vor-Scheins* 2. Frankfurt, a. M.: Suhrkamp, 1974. p.160-6.
- _____. *Briefe Suhrkamp (1903-1975)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985. v.I.
- COLLOMBE, M. Technique, ornement et expression: à propos de *L'Esprit de l'utopie* d'Ernst Bloch. In: RAULET, G., FÜRKÄS, J. *Weimar, le tournant esthétique*. Paris: Anthropos, 1988.
- FEHÉR, F. Música y racionalidad. In: HELLER, A., FEHÉR, F. *Políticas de la postmodernidad*. Barcelona: Península, 1989. p.126-7.
- LOOS, A. Ornamento e delitto. In: _____. *Parole nel vuoto* Milano. Milano: Adelphi, 1984.
- MACHADO, C. E. J. *Um capítulo da história da modernidade estética: debate sobre o expressionismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- NEGT, O. Nachwort Zu Ernst Bloch. In: _____. *Vom Hasard zur Katastrophe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.
- RAULET, G. Les ornements de la libération. In: RAULET, G., FÜRKÄS, J. *Weimar, le tournant esthétique*. Paris: Anthropos, 1988.
- SCHMIDT, B. *Ernst Bloch*. Stuttgart: Metzler, 1985.
- TERTULIAN, N. L'estética de Lukács, i suoi critici, i suoi avversari. In: V.V. A.A. György Lukács nel centenario della nascita (1885-1985). Urbino: Quattroventi, 1986.

3 “É POSSÍVEL UMA HISTÓRIA MATERIALISTA DA CULTURA?” WALTER BENJAMIN (RE)LÊ FRIEDRICH ENGELS*

ERNANI CHAVES**

A Cristina Diniz Mendonça

“A experiência da nossa geração: que o
capitalismo não morrerá de morte natural.”
(*Walter Benjamin*)

A questão que dá título a este artigo é uma pergunta feita pelo próprio Benjamin, nas suas anotações relativas ao ensaio intitulado “Eduard Fuchs, o colecionador e o historiador” (GS II-3, p.1358).¹ Esse ensaio – sugestão e encomenda de Horkheimer

* Uma versão preliminar deste texto foi apresentada, com o mesmo título, em forma de comunicação, na mesa-redonda “Ensaio e Forma”, durante o Curso de Difusão Cultural “Teoria Crítica, Arte e Literatura”, promovido pelo Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada – FFLCH/USP, entre 28 de abril e 19 de maio de 1995.

** Professor de Filosofia, Universidade Federal do Pará. Agradeço a Marcus Vinícius Leite (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – UFPA) pela leitura atenta, comentários e sugestões.

¹ Todas as citações de Benjamin são referenciadas a partir dos *Gesammelte Schriften* (GS), 1992. Após a sigla GS, indicam-se, com números romanos, a seção e, em arábicos, a subseção, seguindo-se a página. Sempre que houver, indica-se a edição brasileira do texto correspondente.

para a *Revista do Instituto de Pesquisa Social* (publicado no número 6 da *Revista*, em 1938, quando o Instituto já estava sediado em Nova York) – servirá de fio condutor para as questões que serão levantadas aqui. Ensaio importante, cuja ausência de tradução o tornou quase que totalmente desconhecido no Brasil, pois nele Benjamin expõe, pela primeira e única vez, de forma detalhada, sua concepção “materialista” da história e, por conseguinte, do próprio marxismo. Ensaio de longa e penosa redação, que demorou mais de três anos para ser concluído e cujo processo está largamente documentado na correspondência com Scholem.² Do ensaio, entretanto, interessa-nos, neste momento, menos sua análise das obras de Fuchs – jornalista, caricaturista, escritor, historiador, famoso por suas coleções de arte erótica e de caricaturas – e mais a questão geral que Benjamin coloca e que diz respeito à possibilidade de uma teoria materialista da cultura.

Não que esta questão geral esteja desligada da análise das obras de Fuchs. Ao contrário, não é por acaso que Benjamin apresenta suas primeiras considerações sistemáticas acerca do materialismo histórico, num ensaio sobre alguém que se tornara célebre por seus trabalhos nesse domínio que chamamos, por falta de uma palavra melhor, “história da cultura”. Ao lado de Mehring e Plekhanov, Fuchs se alinha, segundo Benjamin na abertura do seu ensaio, entre os que intentaram estabelecer uma “tradição” de cunho “materialista histórico” nas pesquisas acerca da história da cultura (GS II-2, p.465). Estabelecer uma “tradição” significa aqui construir a história de uma teoria. Ora, diz Benjamin, “a tradição que conduz de Marx a Bebel, passando por Wilhelm Liebknecht” ocupou-se muito mais do aspecto político do marxismo. As questões relativas ao domínio da cultura, domínio da superestrutura, teriam ficado, assim, relegadas a um segundo plano. Daí a importância de Fuchs. No resumo escrito em francês do seu ensaio,

2 A primeira referência à encomenda de Horkheimer encontra-se na carta de 7.12.1933, escrita de Paris. Nela, Benjamin confirma que conheceu pessoalmente Fuchs, que também se encontrava exilado em Paris. Descreve-o como um “tipo respeitável e imponente, e pela sua pessoa pode-se fazer idéia de como eram os homens que foram social-democratas na época das leis socialistas” (Benjamin & Scholem, 1993, p.132).

escreve Benjamin: *“Ce travail porte sur les écrits de Fuchs, considérés comme exemple de la méthode matérialiste contemporaine. Le jugement critique porté sur l’oeuvre de Fuchs se confond avec un jugement critique sur la notion d’histoire de la culture, qui dominait alors la science populaire d’inspiration socialiste”* (GS II-3, p.1361). As relações que se estabeleceram entre Fuchs e Mehring, em que pesem as consideráveis diferenças entre um e outro, constituíram-se, segundo Benjamin, ponto de partida para o estabelecimento de uma “tradição” materialista no campo da história da cultura.

Não é descabido dizer que Benjamin pretende inserir-se nessa tradição. Menos descabido ainda – pois nos parece ser essa a idéia que alimenta seu ensaio – é dizer que ele pretende não só inserir-se nessa “tradição”, como também fazer uma espécie de correção, para refundá-la, desta vez, em bases que julgava mais sólidas. Se Fuchs é considerado uma espécie de “pioneiro de uma reflexão materialista sobre a arte”, caberia investigar as condições que tornaram possível esse “pioneirismo”. Tais “condições”, Benjamin as encontra na “situação histórica em que ele [Fuchs] se via mergulhado” (GS II-2, p.466), e essa situação era “a própria situação do materialismo histórico”. Assim, fazer uma espécie de correção dessa “tradição” em vias de se estabelecer supunha examinar mais de perto a teoria do materialismo histórico no seu estágio atual, ou seja, aquele em que ela se encontrava no final dos anos 30. É nesta perspectiva que Benjamin reencontra e relê Engels.

Para discutir a situação histórica do próprio materialismo, em especial no que diz respeito aos fenômenos da esfera da cultura, Benjamin toma como ponto de partida a famosa carta de Engels a Mehring, datada de 14.7.1893. Dessa carta, Benjamin cita a seguinte – e igualmente célebre e sobejamente conhecida – passagem:

É esta aparência de uma história autônoma das constituições, dos sistemas jurídicos, das representações ideológicas, como um domínio específico de investigação, que, sobretudo, fascina a maioria das pessoas. Se Lutero e Calvino “superam” a religião católica oficial, se Hegel [supera] Fichte e Kant e se Rousseau, com seu republicano *Contrato social* [supera] indiretamente o Montesquieu constitucional, trata-se [para o ideólogo] de um processo que permanece

nos limites da Teologia, da Filosofia, da Ciência Política, que apresenta (*darstellt*) uma etapa na história dessas regiões particulares do pensamento e que nunca pode sair da região do pensamento. E, desde que a isso se acrescentou a ilusão burguesa da eternidade e do caráter definitivo da produção capitalista, até mesmo a superação dos mercantilistas pelos fisiocratas e Adam Smith passa a ser considerada como uma simples vitória do pensamento, não como o reflexo no pensamento de mudanças nos fatos econômicos, mas, ao contrário, como a compreensão exata, finalmente alcançada, das reais condições que subsistem sempre e em todos os lugares. (GS II-2, p.466)³

A interpretação que Benjamin faz dessa passagem é, como veremos, bastante singular. De início, de seu ponto de vista, poder-se-ia extrair dela duas importantes conseqüências. A primeira, diz ele, é que Engels critica toda tentativa, no âmbito da história da cultura, do uso de categorias como a de “desenvolvimento” (*Entwicklung*) ou ainda a de recorrer à interpretações tão comuns quanto ingênuas, que reduzem uma “escola literária” à mera “reação”, um novo “estilo literário” à simples “superação” de um outro que lhe antecedeu. A segunda conseqüência, correlata e complementar à primeira, é a crítica da prática igualmente usual de separar essas “novas” escolas e esses “novos” estilos do seu efeito social ou de suas implicações econômicas e culturais.

Essa referência tão elogiosa a Engels merece, sem dúvida, algumas considerações. O que salta aos olhos, de imediato, é o quanto Benjamin toma Engels num sentido bastante diferenciado da leitura dominante a partir da II Internacional, que enfatizava a “teoria da revolução do último Engels”, a partir de suas implicações com um pensamento de base darwinista. Lembremos que Kautsky, um dos teóricos da “darwinização” do marxismo, afirmava que a leitura decisiva para sua formação não fora a do *Capi-*

3 Benjamin faz a citação, a partir da biografia de Engels escrita por Gustav Mayer (*Friedrich Engels. Eine Biographie*. Bd. II: “Friedrich Engels und der Aufstieg der Arbeiterbewegung in Europa”. Berlin, S. 450/451). A referência na edição alemã é Marx & Engels, 1984, p.96-100. Cf. também a tradução brasileira Marx & Engels, 1977, p.43; e a espanhola Mehring, 1976, p.131. Agradeço a Emmanuel Appel a indicação e o acesso a essas traduções.

tal, mas a do *Anti-Dühring*. Segundo ele, “Engels contribuiu para que se entendessem as doutrinas marxistas mais do que poderiam fazê-lo todas as breves e apodíticas sentenças de Marx sobre o modo pelo qual queria ser entendido quanto a esse ou aquele ponto” (in Salvatori, 1982, p.302-3).

Ao retomar uma referência a Engels apartada da leitura dominante de sua obra, Benjamin indica, logo no início do seu texto, sua posição crítica diante do marxismo da II Internacional. Nesse ponto, ele é tributário de duas leituras decisivas não só para ele, mas para grande parte de sua geração, a de *História e consciência de classe*, de Lukács, e a de *Marxismo e filosofia*, de Karl Korsch, ambos publicados em 1923 e, não por acaso, duramente criticados por Kautsky e pelo Partido. Nessa mesma perspectiva, pode-se entender, de imediato, o que Benjamin está pensando quando se refere à “própria situação do materialismo histórico”: trata-se, podemos já então afirmar, da “situação” do marxismo após a II Internacional, onde se dá o triunfo das correntes positivistas e darwinistas. Assim, o pano de fundo sob o qual se desenrola tanto a obra de Fuchs quanto a análise que se queira fazer dela só pode ser um: “Os inícios [da obra] de Fuchs – escreve Benjamin – estão na época em que, tal como o foi denominada na *Neue Zeit*, se assenta ‘em toda parte, a raiz do Partido Social-Democrata num crescimento orgânico, elo por elo’” (GS II-2, p.472).⁴ Isso quer dizer que qualquer interpretação do marxismo, na época, caminha de par com a solidificação “por toda parte” do SPD.

A ênfase de Benjamin em procurar separar Engels – e Marx também – da “ideologia” da II Internacional pode também ser percebida quando está em questão um dos pilares dessa “ideologia”, ou seja, a crença na inevitabilidade do “progresso”. Esse tema aparece no ensaio exatamente onde Benjamin aponta, em Fuchs, seu pertencimento a essa “concepção determinista” complementada por um “forte otimismo”. Comentando tal “concepção”, escreve Benjamin:

⁴ Benjamin refere-se ao artigo de A. Max, Zur Frage der Organisation des Proletariats der Intelligenz, in: *Die Neue Zeit*. XIII, Stuttgart, 1985, I, S. 645.

A concepção determinista se acasala com um forte otimismo. Sem confiança, nenhuma classe poderá intervir, politicamente, com êxito, durante muito tempo. Mas, faz-se uma diferença, se vige o otimismo da capacidade de ação da classe ou o das relações sob as quais ela opera. A social-democracia se inclinou para o segundo e questionável otimismo. A perspectiva da barbárie iniciante, que relampejara (*aufgeblitz war*) a um Engels na *Situação da classe trabalhadora na Inglaterra* e a um Marx no prognóstico do desenvolvimento capitalista e que, mesmo hoje, é familiar ao homem político médio, foi posta abaixo pelos epígonos na mudança do século. (GS II-2, p.488)

Neste sentido, a obra de Fuchs é profundamente devedora e, ao mesmo tempo, reveladora das tensões de sua época: “Nesta época” – completa Benjamin – “Eduard Fuchs se formou e traços decisivos de sua obra provém dela. Esta [obra] faz parte de uma problemática que, utilizando-se de uma fórmula, é inseparável da história da cultura. Essa problemática nos leva de volta ao texto de Engels citado. Se poderia crer encontrar-se nele, o *locus classicus* daquilo que o materialismo histórico define como história da cultura. Não deve ser este o verdadeiro sentido dessa passagem?” (GS II-2, p.476).

Não se trata, justamente, de recolocar a questão no seu devido lugar, ou seja, de deixar de considerar a história da cultura através do estudo das disciplinas particulares, problematizando seu “enclausuramento”, denunciando seu resultado como mero “inventário” das grandes realizações da humanidade, cujo conteúdo é mera aparência e cujo fundamentado é a “falsa consciência”? Para o “materialista histórico”, trata-se de mostrar, ao contrário de um Alfred Weber, por exemplo,⁵ que a existência da arte e da ciência “não se deve apenas ao esforço dos grandes gênios que a criaram, mas também, em maior ou menor grau, à anônima escravidão dos seus contemporâneos”. O que a história da cultura até então praticada ignorou é que “não há nenhum documento da cultura sem ser, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (GS II-2, p.477).

Como se vê, a valorização que Benjamin faz do texto de Engels é imensa. Seu “verdadeiro sentido” estava num lugar ignorado pelos epígonos, cuja visão obliterada pela crença no progresso

5 Sobre a crítica a Alfred Weber, cf. GS II-2, p.476, nota 14.

furtava-se à “simples inspeção daquilo que foi”. Tornar os fatos da cultura passíveis de uma análise materialista, eis a questão. Os “epígonos”, pode-se dizer, acabaram por reproduzir nas suas análises “materialistas” os mesmos pressupostos que a resenha “História da literatura e ciência da literatura” chamava de “falso universalismo” (GS III, p.285). Já aqui, Benjamin denunciava a impossibilidade dos germanistas de sua época em elaborar de forma fecunda as relações entre literatura e história por permanecerem presos aos pressupostos historicistas do século XIX. “Coletar e cuidar” (“*Sammel und Hegen*”) continuava sendo a palavra de ordem, que ao lado de uma tentativa de aproximação das ciências naturais e da tematização privilegiada do “colossal cortejo do triunfo das grandes figuras ideais” (GS III, p.285)⁶ formava o alicerce da espécie dominante em *História da literatura*. Esses pressupostos abriram o caminho, diz Benjamin, para o método da história da cultura. De uma maneira enfática, ele escrevia nessa resenha que “apenas uma ciência que renuncie ao seu caráter museológico pode substituir essa ilusão por algo efetivo” (GS III, p.288). Não temos dúvidas de que o ensaio sobre Fuchs nomeia explicitamente esta “ciência”: o “materialismo dialético”.

Entretanto, a leitura que Benjamin faz do texto de Engels merece outro tipo de consideração. Ou seja: trata-se agora de mostrar de que modo, à custa de que e com quais conseqüências, Benjamin minimiza o comprometimento de Engels com o pensamento triunfante da II Internacional. Em outras palavras, o que vem a ser um “materialismo dialético” liberto da possibilidade de ser absorvido, integrado, adaptado ao historicismo? De que modo se pode reconhecer que um documento de cultura é, ao mesmo tempo, um documento de barbárie?

O comprometimento de Engels com a visão criticada por Benjamin já está presente na própria citação que este último tanto elogia: trata-se, para Engels, de reafirmar sua famosa “teoria do reflexo” contra “a ilusão burguesa da eternidade e do caráter definitivo da produção capitalista”. Fazendo a economia desse trecho, o que afirma Benjamin? Podemos dividir sua resposta em dois aspectos: 1) que as idéias de Engels possuem uma “força de

⁶ Cf., a respeito Seligmann-Silva, 1991, p.240 ss.

ruptura” que, desde meio século, são ainda fundamentais; 2) que o que essas idéias colocam primordialmente em questão é “o enclausuramento (*Geschlossenheit*) dos domínios do saber e sua formação” (GS II-2, p.467).

Analizando a posição de Benjamin, Krista Greffrath (1981, p.24-5) já apontava, com precisão, que só haveria uma única possibilidade de Benjamin e Engels concordarem integralmente: se, em oposição à idéia de “enclausuramento” à qual alude Benjamin, idéia que, segundo ele, é criticada por Engels, não estivesse uma outra idéia, esta propriamente benjaminiana, que é a de um “inacabamento” (*Unabgeschlossenheit*) da base econômica, uma espécie de “abertura” em direção a esta. Em outras palavras, uma concordância completa entre eles significaria, necessariamente, que ou Engels renunciasse à teoria do reflexo ou que Benjamin a ela aderisse. Se esse acordo não é possível, na medida em que Benjamin não aderiu à teoria do reflexo, a qual concepção de “inacabamento” nos remete Benjamin, concepção esta que, a seus olhos, é decorrência da crítica engelsiana ao “enclausuramento” dos diferentes domínios do saber? Isto é: de que modo Benjamin se vê uma espécie de herdeiro de Engels sem concordar, de maneira nenhuma, com a teoria do reflexo?

É apenas transpondo o raciocínio engelsiano para o domínio da arte que Benjamin pode responder a essa questão. Nesta perspectiva, ele escreve:

a força explosiva (*Sprengkraft*) dessas idéias, que Engels trouxe consigo há meio século, chega profundamente até nós. Ela põe em questão o enclausuramento (*Geschlossenheit*) dos diferentes domínios de investigação e de sua formação. Assim, no que diz respeito à arte, [põe em questão] seu próprio domínio e aquele das obras o qual seu conceito correspondente abarca. Essas obras integram, para aquele que se ocupa delas como um dialético historiador, sua pré- e pós-história – uma pós-história e por causa dela também sua pré-história reconhecida conceitualmente como em permanente mudança. Elas lhe ensinam como sua função ultrapassa seus criadores, como suas intenções são deixadas atrás de si, como a recepção através de seus contemporâneos faz parte dos efeitos que a obra-de-arte tem sobre nós mesmos hoje e de como esses efeitos, nos seus cruzamentos, tocam não apenas no seu criador, mas na história que chega até os nossos dias. (GS II-2, p.467)

Eis uma referência cheia de dificuldades e de sinais cifrados. Pensemos apenas, por exemplo, na relação entre criadores e obras⁷ e na crítica às concepções que insistem em remeter a “verdade” das obras-de-arte exclusivamente às “intenções”, ocultas ou não, de seus criadores. Insistamos, entretanto, na consideração dos aspectos dessa passagem que implicam diretamente a releitura que Benjamin está fazendo de Engels. Ou melhor: de que maneira Benjamin parte de Engels para chegar a uma conclusão que é totalmente benjaminiana? Que as “obras” da “cultura” digam respeito à história, eis o ponto de concordância entre eles. Entretanto, que elas digam respeito à sua “pré” e “pós-história”, eis o que Benjamin acrescenta.

E o que ele acrescenta não é pouco: trata-se de entrelaçar duas questões que ocupam o cerne do seu pensamento – a da temporalidade das obras e a da “transmissão” do seu legado. Ambas as questões são fundamentais para Benjamin, na medida em que, através delas, ele pode confrontar-se criticamente tanto com a tradição do “darwinismo social” vigente no marxismo, quanto com a tradição do historicismo. Eis então, já presente no texto sobre Fuchs, uma “premissa gnosiológica” (para parafrasear o próprio Benjamin) que as “Teses” *Sobre o conceito de História* irão assumir integralmente: a de que há entre o modelo historiográfico burguês (o historicismo) e o modelo historiográfico vigente na esquerda (o “darwinismo social”) um traço comum, que é justamente a idéia de uma temporalidade “homogênea e vazia”, que subtece uma cega crença no progresso.⁸ “Pré-” e “pós-história”, por sua vez, dizem respeito aos laços que ligam as obras

7 Esse é um tema importante, que ocupa a quinta parte do ensaio. Dele, não trataremos aqui. Mas gostaríamos apenas de ressaltar que Benjamin critica a forte influência de concepções biológicas no conceito de “criação artística” em Fuchs embora, ao mesmo tempo, considere este o “primeiro”, que tornou a Psicanálise “frutífera” para os estudos sobre a arte (GS II-2, p.484). Com essa posição em relação à Psicanálise Horkheimer não concordará, inclusive remetendo a um testemunho pessoal de Fuchs (GS II-3, p.1335).

8 Em carta a Horkheimer, de 22.2.1940, escrita em francês, diz Benjamin: “Je vien d’achever un certain nombre de thèses sur le concept d’Histoire. Ces thèses s’attachent, d’une part, aux vues qui se trouvent ébauchées au chapitre I du ‘Fuchs’. Elles doivent, d’autre part, servir comme armature théorique au deuxième essai sur Baudelaire” (GS II-3, p.1355).

tanto ao momento de sua emergência quanto ao momento presente, incluindo-se aí os efeitos sobre os seus contemporâneos.

Não é à toa que no ensaio sobre Fuchs encontramos vários indicativos da teoria benjaminiana da “recepção”, uma teoria que, retomando alguns elementos já mencionados, se funda no questionamento do laço indissolúvel que tantas considerações sobre a arte insistem em manter, entre obras e criadores. Inseparável de sua “transmissão”, a obra não é redutível àquilo que seus criadores “quiseram” que ela fosse. Ela é também – e talvez, de um modo mais decisivo – o que foi dito e escrito sobre ela: “A revisão crítica do processo de transmissão de uma obra do passado reveste-se de uma importância epistemológica e política fundamental, a de desembaraçá-la da ganga de imagens feitas que nos impedem de perceber o que ela pode comportar em futuros irreduzíveis ao futuro que a tradição lhe reservou. É somente após ter conscientemente analisado a imagem transmitida que o crítico pode esperar atingir a significação de um texto” (Gagnebin, 1983, p.221).

Não se trata, para Benjamin, de “expor as obras de literatura no contexto de suas épocas, mas antes, de trazer à exposição, na época em que elas surgiram, o tempo que as conhece – ou seja, o nosso” (GS III, p.290). Desse modo, os laços que unem a “pré-” e a “pós-história” de uma obra fazem que o que esteja em foco seja, contra todo historicismo, o próprio presente do crítico, significando, em última instância, como já o destacara Márcio Seligmann-Silva (1991, p.250), “um alargamento das fronteiras da crítica da obra na direção da crítica do próprio presente”.

A crítica do conceito diltheyano de “compreensão” fecha o círculo. A ele, Benjamin opõe a “compreensão” no sentido do materialismo histórico. Esta outra concepção de compreensão está diretamente acoplada – e não poderia ser de outro modo – a uma teoria da recepção:

O materialismo histórico interpreta a compreensão histórica como uma sobrevivência do compreendido, cujas palpitações são sensíveis até o presente. Essa compreensão tem seu lugar em Fuchs, mas não de modo tranqüilo. Nele convive uma idéia de recepção dogmática e ingênua ao lado de uma [concepção] nova e crítica. A primeira se resume na afirmação de que nossa recepção de uma obra deveria ser a recepção que se encontra nos seus contemporâ-

neos. Em exata analogia com a frase de Ranke “como isso realmente foi” está a frase “é apenas isso que importa”. Ao lado disso, entretanto, está, imediatamente, a concepção dialética e o vastíssimo horizonte de conhecimentos que ela abre para se avaliar a importância de uma história da recepção. (GS II-2, p.469).

A consideração do “conteúdo histórico de uma obra de arte” não significa, como críticos apressados poderiam supor, o sacrifício da obra como “obra de arte”. Ao contrário, o diz explicitamente Benjamin, “só se compreende o conteúdo histórico de uma obra de arte, na medida em que esta, como obra de arte, tornou-se transparente para nós. Toda propaganda em torno de uma obra de arte deve permanecer vã, onde seu sóbrio conteúdo histórico não for afetado pelo conhecer dialético” (GS II-2, p.469). Benjamin dá aqui, nos parece, a versão “materialista” da distinção que o ensaio sobre *As afinidades eletivas* fazia entre “teor coisal” e “teor de verdade” das obras.

Nesta perspectiva, o “inacabamento” de que fala Benjamin remete, fundamentalmente, ao lugar do passado nas considerações que se pode fazer do presente. Ao “enclausuramento” dos domínios do saber e de sua produção, tomando como exemplo privilegiado a dita “História da cultura”, Benjamin opõe uma “abertura” em direção ao passado. Que lugar ocupa então o passado nesse outro contexto, nessa outra concepção de recepção, “nova e crítica”, cujo avatar mais famoso seria, segundo o próprio Benjamin, a “Lessing-Legende” de Mehring?

É o modo de “consideração do passado”, que Benjamin considera o “decisivo” (*das Entscheidende*) para o conceito materialista de cultura (GS II-2, p.479). Essa “consideração do passado” não significa mais, como o desejava o historicista, “reconstruí-lo tal qual ele foi” ou ainda simplesmente apagá-lo como uma etapa “anterior”, “primitiva”, incompatível com o “progresso” representado pelo presente, mas estabelecer com o passado uma experiência da ordem da “interlocução”. Não se trata nem de veneração, nem de mumificação, mas de considerar o legado da tradição como um incessante apelo para o pensamento e a ação dos homens no presente. Neste sentido, analisando a relação entre Fuchs e a concepção clássica da arte, concepção que segundo ele ainda é reconhecível em Marx, Benjamin destaca o caráter de ruptura da

obra de Fuchs. Nela não encontramos mais nenhum dos conceitos “clássicos”: “nem bela aparência, nem harmonia, nem unidade da diversidade” (GS II-2, p.478).⁹ Conclui-se portanto, continua Benjamin, que a “hierarquização de valores” de um Winckelmann ou de um Goethe não tem mais nenhuma influência sobre Fuchs. O que isso quer, de fato, dizer? Benjamin descarta, de imediato, que a mera modificação conceitual baste para “deslocar” a concepção idealista da arte. É necessário algo mais. Neste sentido, escreve:

Todavia, seria errôneo pensar que, por isso, a própria concepção idealista de arte foi deslocada. Não pode ser este o caso antes que os *dissecta membra*, que o Idealismo tem em mãos, por um lado como “apresentação histórica” (*geschichtliche Darstellung*) e por outro como “apologia”, “valorização” (*Würdigung*) tenham se tornado um e, como tal, superados. Alcançar isto, permanece reservado a uma ciência histórica (*Geschichtswissenschaft*), cujo objeto não é formado por um novelo de puros acontecimentos, mas por um grupo contado de fios que apresentam a intromissão de um passado na textura do presente (seria um erro igualar essa intromissão com um simples nexos causal. Ela é bem mais uma conexão dialética e, durante séculos, fios podem ter sido perdidos e que o atual correr da história (*Geschichtsverlauf*), súbita e inadvertidamente, retoma de novo). (GS II-2, p.479)

O leitor de Benjamin reconhecerá nessa passagem tanto metáforas já conhecidas, em especial a bela metáfora da história como texto e como tessitura, como também a antecipação da “Tese” 14 de *Sobre o conceito de História* acerca das relações entre passado e presente, na qual Benjamin adota com respeito a Marx o mesmo procedimento relativo a Engels, ou seja, eliminando a consideração crítica do 18 *Brumário* acerca da “repetição” do passado. De outro modo, esta passagem é mais uma na qual Benjamin faz a crítica da “Würdigung” como apreciação a-crítica,¹⁰ como tomada de posição favorável em relação às obras separada de toda “apresentação histórica”. Num fragmento do *Passagen-*

9 Em *História da literatura e ciência da literatura* Benjamin referia-se às “sete cabeças” da “Hidra da estética escolar”: criatividade, empatia, atemporalidade, recreação, co-vivência, ilusão e gozo artístico (GS III, p.286).

10 Cf. a respeito Seligmann-Silva, 1991, p.241 ss.

Werk, a crítica do “apologético” é correlata daquela dirigida a uma concepção continuísta da história: “A ‘Würdigung’ ou apologia esforça-se em encobrir os momentos revolucionários do desenvolvimento da história. Nela encontra-se de modo central a instituição de uma continuidade” (GS V-1, p.592). Do mesmo modo, em uma das notas preparatórias às “Teses”, lê-se: “Würdigung é empatia com a catástrofe” (GS I-3, p.1246). Ora, insistir na “Würdigung” tem como conseqüência mais grave perseverar numa concepção de temporalidade “homogênea e vazia” e numa concepção de história que se limita a estabelecer “nexos causais entre os diferentes momentos da história” (GS I-3, p.1248).

O correlato metodológico dessa abertura em direção ao passado é a ênfase no aspecto “destrutivo” da dialética. O “momento destrutivo”, diz Benjamin, é o que define, de forma autêntica, tanto o pensamento dialético quanto a experiência daquele que faz dialética (GS II-2, p.478). O “aspecto destrutivo” da dialética não apenas rompe com o radiante otimismo daqueles que confiam que a classe operária nada a favor da maré mas, ao mesmo tempo, com a concepção continuísta de história dominante e, por conseqüência, com o próprio conceito de cultura e com a crença de que a história da cultura representava um “avanço do conhecimento”. O “momento destrutivo”, quando pensado no âmbito da arte, vai revelar seu “processo de reificação” (GS II-2, p.480). Essa “força destrutiva do pensamento” Benjamin remete a Hegel e, na sua continuidade, a Marx e a Engels, lembrando, enfim, as “escaramuças” (*Scharmützel*) em que Mehring se mete no “Lessing-Legende” (GS II-2, p.481). É o esquecimento desse “lado destrutivo” da dialética que impede aos epígonos desmascarar o “lado destrutivo do desenvolvimento técnico” (GS II-2, p.475), contribuindo com isso para a “infeliz recepção da técnica” nos anos que antecedem a Primeira Guerra Mundial.

O conceito de “destrutivo” retoma aqui o pequeno texto de *Imagens do pensamento* intitulado, justamente, “O caráter destrutivo” (GS IV-1, p.396-8).¹¹ Como já o observara Irwing Wolfhart, “caráter destrutivo” não tem, em Benjamin, nenhum sentido psicológico.

11 Cf. trad. bras. Benjamin, 1987b, p.235-7.

Trata-se, antes, da “destruição do caráter burguês” (1979, p.68): “Através do desaparecimento dos seus traços – comenta Wolfahrt – surge o paradigma de uma ausência de caráter tornada positiva”.

Para Winfried Menninghaus, “a obra de Walter Benjamin é um elogio da destruição” (1991, p.293). Rastreando em diversos textos o conceito de “destruição”, Menninghaus o conecta com dois outros conceitos fundamentais, os de “interrupção” (*Unterbrechung*) e “purificação” (*Reinigung*), ao mesmo tempo em que procura mostrar as “afinidades” e as “distâncias” deste conceito com o de “desconstrução”, de Derrida. O conceito de “interrupção” determina a “positividade” da “destruição”. “Positividade” que tem a ver com aquela que Benjamin atribui às figuras da “cesura” e da “ruptura”, tanto na sua filosofia da história quanto na sua filosofia da linguagem e na sua “estética”.¹² O conceito de “purificação” (*Reinigung*), de clara conotação teológica, distingue-se entretanto do de simples “pureza” (*Reinheit*), por não evitar o contato com aquilo que é “impuro” e por não implicar um processo pacífico, mas de violência: violência como separação, dissociação, dissolução.¹³ Esses dois elementos marcam a distância que separa a “destruição” benjaminiana da “desconstrução”, embora ambos os gestos – segundo Menninghaus (1991, p.308) – sejam alimentados pelo mesmo impulso “destrutivo”, com seus efeitos de “descontinuidade”, destotalização, “repetição” e “não-identidade”.

Do mesmo modo, é necessário relembrar que a despeito da possível “afinidade” entre “destruição” e “desconstrução” assinada por Menninghaus, ao “momento destrutivo” segue-se, em Benjamin, o “momento construtivo”, a “redenção” (*Rettung*): “Para o historiador materialista é importante diferenciar enfaticamente a construção de um conteúdo histórico daquilo que comumente se chama ‘reconstrução’. A ‘reconstrução’ é compreensível na empatia (*Einfühlung*). A ‘construção’ pressupõe a ‘destruição’” (GS V-1, p.587), pressuposto que a “Tese” 14 retomará ponto a ponto.

12 Cf. a respeito, Gagnebin, 1994.

13 “Separação”, “dissociação” e “dissolução” são também elementos do conceito de “salvação” (*Erlösung*) (cf. Gagnebin, 1994). A associação entre “salvação” e “destruição” escapa completamente a Habermas na sua apreciação da “atualidade de Benjamin”, em 1972. Cf. a respeito, Weber, 1990.

A consideração do passado como aberto e inacabado como o cerne de toda consideração materialista sobre a “história da cultura” e a consideração “metodológica” da dialética como dotada dessa “força destrutiva” constituem, a nosso ver, os dois aspectos fundamentais das reflexões de Benjamin sobre o “materialismo dialético” no ensaio sobre Fuchs. Aspectos que circunscrevem com rara precisão o seu próprio entendimento da “dialética”, tornando menos estranha sua lapidar definição desta como “Dialética em estado de paralisação” (*“Dialektik im Stillstand”*) e do conceito que lhe corresponde, ao qual o próprio conceito de “contradição” está subsumido: o de “imagem dialética”. “Ao pensar” – lê-se num dos fragmentos do *Passagen-Werk* – “pertence tanto o movimento como o paralisar do pensamento. Onde o pensamento paralisa em uma constelação saturada de tensões, aí aparece a imagem dialética. Ela é a cesura no movimento do pensamento. Seu lugar, naturalmente, não é agradável. Em uma palavra, ela deve procurá-lo onde a tensão entre as contradições dialéticas são maiores. Portanto, na apresentação histórica materialista, o objeto constituído é a própria imagem dialética. Ela é idêntica ao objeto histórico; isso justifica seu salto para fora do *continuum* do decorrer histórico” (GS V-1, p.595). Formulação semelhante encontramos na “Tese” 17. Seria interessante analisar como essas duas diretrizes – a consideração do “inacabamento” essencial do passado e a do “caráter destrutivo” da dialética –, estabelecidas no ensaio sobre Fuchs, encontram-se novamente, não apenas nas “Teses” (onde estão mais explícitas), mas principalmente no segundo ensaio sobre Baudelaire (onde estão mais implícitas).

À pergunta “é possível uma teoria materialista da cultura?” podemos dizer que a resposta de Benjamin é afirmativa. Entretanto, essa afirmação pressupõe, de uma maneira geral, um trabalho de “destruição” dos pressupostos historicistas e “darwinistas” presentes nas análises que se dizem “materialistas”. De uma maneira específica, entretanto, pressupõe a reinvenção do próprio conceito de cultura, “para diminuir o peso dos tesouros que se amontoam nas costas da humanidade” (GS II-2, p.478), não para livrar-se do peso ou para receber esses “tesouros” nas mãos. Mas para “escová-los a contrapelo”. Tais pressupostos, vigentes ainda

hoje em muitas análises à esquerda e à direita, têm sido danosos quando se trata de discutir as questões culturais. De outro modo, eles também tornam possível compreender que as núpcias entre a social-democracia e o neoliberalismo não aconteceram por acaso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992a.
- _____. “Anmerkungen” zu “Eduard Fuchs”. In: _____. *Gesammelte Schriften*, II-3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992b.
- _____. “Anmerkungen” zu den “Thesen”. In: _____. *Gesammelte Schriften*, I-3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992c.
- _____. Der destruktive Charakter. In: _____. *Gesammelte Schriften*, IV-1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992d.
- _____. Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. In: _____. *Gesammelte Schriften*, II-2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992e.
- _____. Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft. In _____. *Gesammelte Schriften*, III. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992f.
- _____. Über den Begriff der Geschichte. In: _____. *Gesammelte Schriften*, I-1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992g.
- _____. Sobre o conceito de História. In: _____. *Obras escolhidas-I*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987a.
- _____. O caráter destrutivo. In: _____. *Obras escolhidas-II*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987b.
- BENJAMIN, W., SCHOLEM, G. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- GAGNEBIN, J-M. A propósito do conceito de crítica em Walter Benjamin. *Discurso*, n.13, 1983.
- _____. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo, Campinas: Perspectiva, Fapesp, Ed. da Unicamp, 1994.
- GREFFRATH, K. *Metaphorischer Materialismus. Untersuchungen zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1981.
- HABERMAS, J. Crítica conscientizante ou salvadora – A atualidade de Walter Benjamin. In: FREITAG, B. *Habermas*. São Paulo: Ática, 1980. (“Grandes Cientistas Sociais”)

- MARX, K., ENGELS, F. *Werke*, Bd. 39. Berlin: Dietz Verlag, 1984.
- _____. *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.
- MENNINGHAUS, W. Walter Benjamins Diskurs der Destruktion. *Studi Germanici*, Anno XXIX, 1991.
- MEHRING, F. Sobre el materialismo histórico y otros escritos filosoficos *Cuadernos de Passado y Presente*, n.64, p.131, 1976.
- SALVATORI, M. L. Kautsky entre ortodoxia e revisionismo. In: HOBSBAWM, E. J. (Org.) *História do marxismo II: o marxismo na época da Segunda Internacional (Primeira Parte)*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo*. Walter Benjamin, romantismo e crítica poética. São Paulo, 1991. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- WEBER, T. *Die destruktive Seite der Dialektik*. Berlin, 1990. (Mimeogr.)
- WOHLFAHRT, I. Der “destruktive Charakter”. Benjamin zwischen den Fronten. In: LINDNER, B. (Org.) *Walter Benjamin im Kontext*, 2. Auflage. Königstein/T: Athänaum, 1979.

4 BRECHT, ADORNO E O INTERESSE DO ENGAJAMENTO

INÁ CAMARGO COSTA*

“Como entrará a tília numa discussão com alguém que a
censura por não ser um carvalho?”
(*Bertolt Brecht*)

Em 1962, Adorno publica na Alemanha Ocidental o ensaio “Engagement”, no qual ataca a dramaturgia de Brecht com os objetivos declarados de salvar o dramaturgo – falecido alguns anos antes – de seguidores que tentariam desvincular seu teatro da política e reanimar o debate sobre o engajamento (talvez porque o teatro alemão ocidental retomara os assuntos políticos sem se dar ao trabalho de discutir aquele problema francês). Mas como se trata de filósofo dialético, não seria de admirar se o resultado desse no contrário, isto é, dificultar a percepção das qualidades da dramaturgia brechtiana e apresentar mais uma defesa como sempre empenhada da arte autônoma, com base em pressupostos assumidos já nos anos 30.

Com fundamento crítico na idéia de que as obras devem desmontar a aparência de modo a explodir a arte por dentro, ou re-

* Professora de Teoria Literária na USP.

sistir exclusivamente através da forma ao curso do mundo, são apresentadas sérias restrições ao teatro de Brecht que, diferentemente de Beckett, não cumpriria tal exigência, caso particular de *A Santa Joana dos Matadouros* (1931) e *A resistível ascensão de Arturo Ui* (1941), cujos tropeços se explicariam sobretudo pelo engajamento do dramaturgo, que se traduziria em teses expostas ou pressupostas, nestas e em outras peças, como a “glorificação do Partido”, a submissão às políticas stalinistas e a apologia do socialismo (ou da revolução, que para Adorno é a mesma coisa). Embora o ensaio tenha um alcance muito maior, aqui nos restringiremos a discutir alguns dos argumentos de Adorno contra estas duas peças, a exemplo do que fez Christopher McCullough (1994) com os de Eric Bentley a propósito da primeira, guardadas as necessárias proporções.

São estes os principais argumentos contra *Santa Joana*:

A crítica a Brecht não pode ignorar que – por razões objetivas além do alcance de suas próprias criações – ele não cumpriu a norma por ele mesmo estabelecida como meio de salvação. *Santa Joana* foi a obra central de seu teatro dialético. (*A alma boa de Setsuan* é uma variação dela ao contrário: enquanto Joana favorece o mal pela imediatez de sua bondade, Chen-tê, que deseja o bem, tem que se tornar má.) A peça se desenvolve numa Chicago a meio caminho entre as fábulas do Oeste selvagem de *Mahagonny* e fatos econômicos. Mas quanto mais Brecht se preocupa em informar, menos procura imagens e mais perde a essência do capitalismo que a parábola pretende representar. Meros episódios na esfera da circulação, na qual os concorrentes se entredorram, são relatados em vez da apropriação da mais-valia na esfera da produção e, comparados a estes, a beligerância dos negociantes de gado para garantir sua participação no butim é epifenômeno incapaz de provocar alguma crise. Mais ainda, as transações econômicas apresentadas como maquinações de corretores rapaces não são meramente pueris – que parece ser como Brecht pretendeu apresentá-las – elas são também ininteligíveis até pelos critérios da mais primitiva lógica econômica. A contrapartida desta última é uma ingenuidade política que só poderá provocar nos oponentes de Brecht um sorriso irônico, ao pensar num inimigo tão ingênuo. Eles poderiam ficar tão tranquilos com Brecht quanto ficam com a agonia de Joana na impressionante cena final da peça. Mesmo admitindo a máxima liberdade para licenças poéticas, a idéia de que a liderança de uma

greve apoiada pelo Partido possa confiar uma tarefa crucial a um não-militante é tão inconcebível quanto a idéia subsequente de que o fracasso desse indivíduo poderia arruinar a greve como um todo. (Adorno, 1994a, p.183-4)

Embora a afirmação de que *Santa Joana* é peça central do teatro dialético de Brecht traga um problema de ordem histórica e conceitual, vamos deixá-la para outra oportunidade, pois seu exame exige informações que ainda não estão ao nosso alcance. Da mesma forma, deixaremos para outra vez as relações com *A alma boa de Setsuan*, mas não custa adiantar que, nesta outra peça, mais importante do que o problema das aparências de bondade e maldade é o exame da mitologia sobre a acumulação primitiva do capital, fato que estabelece uma relação muito interessante com a crise do capitalismo exposta em *Santa Joana*.

Começemos então pelo capitalismo que Brecht queria representar nesta peça: a crer em Adorno, seria o do primeiro volume de *O capital*, no qual Marx expôs como a mais-valia absoluta é extraída do trabalhador pelo capital em hipotéticas “condições normais”. Brecht, no entanto, até por razões conjunturais, estava interessado numa questão mais ampla e menos abstrata – a da crise de superprodução que, paralisando a produção e, conseqüentemente, interrompendo o processo de realização de mais-valia num determinado setor, transforma populações inteiras de trabalhadores em item supérfluo, obrigando os verdadeiramente interessados no fim da mais-valia, como parece ter sido o caso de Adorno nesse ensaio, a pensar em outras questões um pouco mais elementares, como a da sobrevivência da espécie.

Com este interesse, é um acerto de Brecht pôr no centro da peça, a partir da produção paralisada, episódios da esfera da circulação, como mercadorias (trabalhadores, latas, salsichas) encailhadas, não *meros* episódios, mas imagens altamente reveladoras do que conta para o capital e seus detentores, os quais determinam prioridades – aquelas que Adorno reduziu a pueris “maquinações de corretores rapaces”, ou beligerância de negociantes de gado. É também um achado estratégico do dramaturgo encenar essa crise na área do abastecimento de carne, que pode ser gene-

realizada para o problema político fundamental do abastecimento, tal como se apresenta não só agravado, mas sobretudo provocado pelos interesses do capital. O recorte do problema, tratado no âmbito da carne industrializada e da concentração em Chicago dos negócios, que vão da disputa pelos preços do “boi em pé” à comercialização da carne enlatada, levou Brecht a localizar naquela cidade a parte visível fundamental do seu argumento, pois, como se sabe, desde o século passado, a Chicago da curralada dos matadouros concentra o essencial dos negócios mundiais no ramo da agricultura, razão pela qual tem a mais importante bolsa mundial de futuros, como se diz, onde se decidem a curto, médio e longo prazos a vida e a morte de pequenos, médios e grandes produtores agrícolas em todo o mundo, para não falar no abastecimento e na fome de populações inteiras.

Ainda neste âmbito, é preciso rejeitar com vigor a afirmação de Adorno sobre as “ininteligíveis e pueris” maquinações dos corretores. De fato, o dramaturgo quis mostrar isso e mais alguma coisa: operando na base do mais elementar cálculo contábil, transações econômicas de alcance mundial, nas quais estão em jogo interesses econômicos e políticos, devidamente concertados e poderosíssimos, a ilusão de corretores e investidores de bolsas, de que têm controle sobre o jogo em que se engalfinham, é pueril mesmo e deve ser mostrada como tal. Quanto a concluir daquelas cenas que são ininteligíveis (para o público), há um passo arriscado. Brecht não acharia nada mal que sua peça estimulasse estudos críticos de economia política. Mas isso ainda não é tudo: mais importante é perceber que o dramaturgo acentuou o caráter alienado da atividade, isto é, entender que agentes de especulação, grandes ou pequenos, mas em especial os que não têm “amigos em Wall Street” ou nas esferas do poder político para lhes passarem *inside information*, não entendem, eles mesmos, o que fazem. São incapazes de perceber o alcance de decisões apoiadas no interesse individual por lucro imediato e, quando se dão mal, também em consequência de suas operações contraditórias, continuam sem entender o que lhes aconteceu.

Em suma, Brecht expõe uma totalidade que se movimenta à revelia dos que se supõem seus agentes e, assim, aponta para a

necessidade de compreendê-la. De preferência, criticamente, já que ela, seus pretensos agentes e aliados são uma clara ameaça à sobrevivência da própria humanidade. Ameaça estrategicamente cifrada com genuína coragem artística no absurdo objetivo representado pela produção da fome, da miséria, do desespero e da morte por aqueles que açambarcaram o processo mais essencial à manutenção da vida, que é justamente o da produção de alimentos. É sobre este terreno, bem mais amplo e significativo que um vago “meio caminho entre *Mahagonny* e o faroeste”, que se movimentam as figuras de *Santa Joana*.

Partindo do exposto por Marx, segundo o qual todos os envolvidos pela crise de superprodução nela se comportam feito baratas tontas (porque o sujeito automático parece adquirir vida própria, como se vê no âmbito da especulação financeira), sem entender o que se passa, os aproveitadores tanto quanto as suas vítimas, e acrescentando sua percepção pessoal de que muito menos o partido é que deveria ter capacidade para criticá-la e uma estratégia para enfrentá-la, se possível revolucionária, Brecht vai expor uma série de relações pressupostas pela crise, como as trabalhistas, as comerciais, a especulação, e as que vão se sobrepondo para complicar um quadro que já era por si mesmo complexo. Acompanhem os principais grupos de baratas tontas e seus feitos.

Os *capitalistas* são criadores de gado, industriais da carne enlatada, atacadistas e, acumulando ou não funções, especuladores da bolsa de futuros. Estes estão com a iniciativa o tempo todo. A peça começa com a crise já em andamento (e não esperando por algum ato que a desencadeie, como pareceu a Adorno, em desconcertante expectativa dramática) e a primeira tentativa, fracassada, de solução é o monopólio da produção/eliminação da concorrência por parte de um industrial com boas relações nos círculos “bem informados” de Wall Street. A saída encontrada, depois de muitas peripécias, é a formação de um cartel que deverá “racionalizar” o sistema de abastecimento, desde a criação planejada do gado até o escoamento, sem crise, do produto final, a carne enlatada.

Os *trabalhadores*: empregados, desempregados em número maior em todos os níveis de degradação e, nos dois casos, em diferentes graus e tipos de organização ou desorganização, con-

forme o ponto de vista. Apresentam todos os tipos de comportamento, da tão decantada solidariedade de classe à mesquinhez (a troca de um prato de comida) mais extrema. São manipulados, enganados, assassinados e, sobretudo, do começo ao fim da peça, estão permanentemente correndo para recuperar o prejuízo, e o maior deles é a incompreensão, até o fim, do que se passa.

Com diferentes graus de percepção do papel que representa, o *grupo religioso* é o terceiro bloco em importância, do qual emergirá a fracassada candidata a heroína, Joana. Este evolui de uma situação mais ou menos consciente de parasitismo para uma aliança explícita com o capital, depois de ficar claro para as partes interessadas o papel que lhes caberá na “solução” da crise: serão instrumento auxiliar de garantia da *paz social*, atuando de maneira planejada junto aos desempregados cujo número deverá aumentar em consequência dos “imperativos tecnológicos” da modernização e da redução dos custos de produção, estocagem e distribuição das mercadorias encalacradas.

O *Partido Comunista*, com nível muito pequeno de adesão dos trabalhadores, é quase um corpo estranho à classe e está presente na peça quase que na forma de vestígios. Também não entende nada do que está acontecendo, a tal ponto que num quadro de desemprego em massa e *lockout* aparece com a palavra-de-ordem de greve geral – como se sabe, código para revolução – e atua como se tivesse proposto uma greve setorializada. Os donos da vida, que nunca estão para brincadeiras, corretamente interpretam a palavra-de-ordem como declaração de guerra civil e, conseqüentemente, a enfrentam com armas de todos os calibres. Entenda-se: a classe dominante entendeu que a única tática cabível naquela situação era a declaração de guerra, por isso a reação aparentemente despropositada. Podemos, aqui, corrigir uma das observações de Adorno: com inimigos *como os que Brecht mostra*, a classe dominante pode dormir tranqüila.

Os fios principais do enredo macabro de *Santa Joana* provêm dessa espécie de *pas de quatre*, mas há outros ingredientes reveladores, dentre os quais cabe destacar o *Estado*, na forma da *repressão policial armada*, que atua com toda a violência cabível (ouvem-se todos os tipos de tiros durante o massacre da greve),

produzindo um número incalculável de mortes e só se interrompendo após o anúncio da *derrota* total; a *Imprensa*, no papel de porta-voz político do capital, divulgando apenas as notícias de interesse dos donos da vida, *canonizando* Joana d’Arc em sua condição de mártir pacifista; e o mesmo *Estado* na forma de agente político, que intervém no auge da crise acentuada pela especulação, derrubando barreiras alfandegárias para favorecer a circulação de mercadorias, tanto para abastecimento das indústrias com matéria-prima importada (para forçar a queda dos preços da matéria-prima local) quanto para exportação das mercadorias encailhadas nos mercados locais abarrotados.

Só depois de identificado este conjunto de relações épicas tem sentido o exame das diferentes trajetórias de alguns personagens que, evidentemente, não podem mais ser vistos como autônomos e responsáveis por seus atos, pois não têm nenhum controle sobre os seus efeitos. O dramaturgo dá destaque ao processo vivido por Joana também por razões de crítica dialética da maior relevância: afinal, trata-se de uma mulher que, sem abrir mão de suas convicções religiosas, se apresenta como aliada dos trabalhadores – com a nobre finalidade de minorar seus sofrimentos – e, justamente por suas convicções, só contribui para o desastre anunciado. O dramaturgo fornece todos os materiais necessários para se concluir que é esta a razão de sua canonização. Com aliados como Joana, a classe trabalhadora está bem arranjada. E quanto aos inimigos e seu poder, não pode haver dúvidas sobre o teorema adicional a respeito da grande imprensa: é só acompanhar o noticiário e a promoção de Joana à heroína, e depois santa, para entender que, para Brecht, ela é mais que um aliado dos inimigos do gênero humano.

A trajetória de Joana há de ter alguma exemplaridade, pois, do contrário, a personagem não daria nome à peça. Bem entendido, dá nome em sua condição de heroína da imprensa inimiga. Assim, interessa ver o que a personagem foi chamada a representar e qual o resultado da operação nos termos da peça. Como a paródia da história de Joana d’Arc, também na então recente versão de Bernard Shaw, é bastante evidente, não precisando de destaque, vejamos o componente religioso da história – elemento central da experiência crítica proposta por Brecht. Em suas palavras,

o que se discute aqui não é a “essência profunda da religião”, a existência de Deus, ou a fé, e sim o comportamento do indivíduo religioso (na medida em que pode ser reconhecido por sinais exteriores), o “falar em Deus”, os esforços de alguns seres humanos para despertar a fé nos demais ... A obra assinala que para julgar o comportamento de instituições religiosas (como a seita dos Boinas Pretas) é necessária uma compreensão da totalidade desses movimentos. Este movimento, em particular, é apresentado como algo contraditório: nele se juntam de modo indissolúvel o gênio religioso (Joana d’Arc) e a instituição (Snyder e o resto do grupo). Mas o espectador não deve preocupar-se demais com a luta destes elementos contraditórios. Não deve, por exemplo, aceitar Joana e recusar a instituição, ou vice-versa. Sua crítica deve enfocar a instituição como totalidade ... Nem Joana sozinha, nem a instituição em separado podem provocar as consequências que se observam na realidade. Da mesma forma, o “outro mundo” dos matadouros é uma unidade contraditória e de certo modo – para ser mais preciso, frente aos operários excluídos (e só aqui está contida a grande crítica da obra, que mostra o insustentável de nossa situação atual) – Joana e Bocarra, e com eles os Boinas Pretas e os proprietários dos grandes meios de produção, constituem uma unidade. (Brecht, 1973, v.1, p.99-100)

Na boa tradição marxista, o que interessa a Brecht, no exame de Joana, é tratar criticamente a relação entre capital e religião, vista esta última tanto em seu aspecto institucional (oculto, aqui encarnado por Snyder) quanto em seu lado manifesto – o comportamento político-religioso de determinados indivíduos (Joana). O modo como se dão essas relações aparece na peça em diversas combinações, desde a atuação da moça, contribuindo para a derrota da greve, até as relações econômicas institucionais (na cobrança de taxas ao capital) e as assumidamente políticas. Estas últimas estão minuciosamente expostas na definição negociada (entre Snyder e Bocarra) da missão de fornecer alimentos e conforto espiritual aos novos contingentes de trabalhadores excluídos da produção. Como o fim da crise também põe a produção em novo estágio tecnológico, reduzindo custos, ampliando novamente a taxa de lucros e promovendo dispensa de trabalhadores em massa, o capital passa a ter maior disponibilidade de fundos para financiar instituições como a dos Boinas Pretas.

Com esse objetivo, o dramaturgo cuidou ainda de mostrar como a “heroína” vai aos poucos assumindo essa condição em dois

níveis. No individual, são expostas as suas pretensões (como o sonho paranóico em que aparece liderando as massas), ações conseqüentes (“escaramuças” com Bocarra, sem a menor noção do que se passa antes, durante, nem depois dos encontros, resultando em avaliação equivocada dos efeitos dessas ações). No plano objetivo, podemos observar a rápida percepção, por Bocarra e pela imprensa (para não dizer nada da própria seita), das imensas possibilidades de instrumentalização de suas ingênuas pretensões, da qual decorrem primeiro sua projeção à condição de heroína e, depois, a canonização. Ao lado disso, fica indicada na própria peça a necessidade de observação cética – ou distanciada – de suas estrepolias (por exemplo, na figura da viúva que observa: “eu sempre achei que ela iria embora quando começasse a chover de verdade” (Brecht, 1990, v.4, p.99)).¹ Como detalhe a registrar, essa viúva já fora exaustivamente caracterizada como materialista do tipo que sabe que chorar (a morte trágica do marido em acidente de trabalho) de barriga cheia é menos ruim do que chorar com fome ou, pior, clamar com fome por uma inacessível justiça.

Não sendo necessário demonstrar o caráter evidentemente cômico de uma proposta de greve geral executada como greve setORIZADA quando está em andamento um *lockout*, passemos ao espanto de Adorno com dois acontecimentos *por ele* ligados como causa e efeito: a designação de Joana para uma tarefa crucial (entrega de uma carta) à realização da greve e a derrota dessa greve como conseqüência de sua omissão. Adorno não leva em conta que, durante a distribuição das cartas entre os militantes, o seguinte argumento precede a decisão desastrada de dar uma delas a Joana: “eu a conheço, ela é dos Boinas Pretas e a polícia também sabe quem é. Ninguém desconfiaria dela. Acho que seria uma boa idéia, porque o ponto com o pessoal das fábricas Criddle² já está vigiado. Nós não temos ninguém que dê menos na vista do que ela” (p.86). A seguir, mesmo não havendo garantias do com-

1 As próximas citações serão seguidas das páginas desta edição entre parênteses.

2 Não é demais lembrar que, para acentuar o caráter cômico do discurso desse dirigente, as fábricas Criddle estão participando do *lockout*, de modo que a notícia da decisão sobre uma “greve geral” não faria muita diferença para “o pessoal de lá”, a menos que estivesse em jogo a ocupação da fábrica – questão que em nenhum momento foi colocada.

portamento de Joana, a carta lhe é entregue. Está caracterizada, assim sumariamente, a irresponsabilidade dos dirigentes partidários, travestida de esperteza em matéria de contra-espionagem. É esta atitude que Brecht quer discutir, já que Joana só surpreenderia se entregasse a carta. E para não restarem dúvidas sobre o quanto ele foi *conseqüente* na construção do perfil da agente religiosa, tratou de expor o seu conflito interior entre a convicção religioso-pacifista e o impulso para cumprir um dever de solidariedade assumido por livre e espontânea vontade. Não havendo peripécia no comportamento, o dramaturgo espera que se pense sobre esse tipo de “aliados” que volta e meia se apresentam aos trabalhadores (organizados em partido ou não). Seria muito abuso chamar a isto “didatismo negativo”?

Embora o mesmo dirigente que recomendou Joana tivesse dito que, se ela furasse a rede, todas as outras malhas ficariam sem préstimo, seria resultado de uma leitura muito linear da peça a conclusão que acata essa advertência, isto é, de que a greve fracassou porque Joana não entregou a carta. Aliás, avaliação muito cômoda para o partido (é mais fácil fazer “autocrítica” admitindo falha na distribuição de tarefas do que admitir erro total de conduta por falta de estratégia revolucionária), sem falar que também é essa a opinião expressamente paranóica da própria Joana: ela morre em meio a delírios de grandeza nos quais se considera individualmente responsável pela derrota do movimento. Primeiro porque, no plano restrito da missão não cumprida, essa “conclusão” ignora o que Joana também ignorava – o fuzilamento da mulher que, percebendo o furo da falsa aliada, tentou substituí-la. A relação entre as cenas sugere que, independentemente do executor, a tarefa não seria mesmo cumprida, pois o inimigo tinha mais poder e estava mais armado do que supunham aqueles dirigentes partidários. Em segundo lugar, porque não leva em consideração o recurso à força máxima por parte do exército inimigo: a ofensiva armada do capital só se interrompe quando a imprensa proclama a “falha” da greve geral. Mais ainda: se concluirmos simplesmente que a greve falhou ou fracassou, também estaremos acolhendo a avaliação da imprensa e de seus aliados, pois Brecht mostrou exaustivamente no plano da sonoplastia, em

cenar de trabalhadores presos, de devastação e outras que, mais do que derrotada, a greve foi *massacrada*. A diferença não é mera questão semântica e da sua compreensão depende toda a análise da cena final quando, excluídos do jogo os trabalhadores, organizados ou não, está novamente com a palavra a classe dominante através de todas as suas instituições e mecanismos, inclusive nas homenagens à “santa” Joana, canonizada pelos relevantes serviços prestados à nobre causa da manutenção de um *status quo* que ameaça a sobrevivência da humanidade. Adorno apenas disse que a cena da agonia de Joana é impressionante. Faltou acrescentar que a impressão forte decorre da paródia e do *kitsch* utilizados por Brecht como *arma*, tanto voltada contra o mito de Joana d’Arc quanto contra candidatos a herói/mártir na luta dos trabalhadores.

Uma possível explicação para a leitura de Adorno, tão sumária e tão presa ao conteúdo, talvez se encontre em sua convicção arraigada a respeito da subserviência de Brecht ao Partido Comunista, o que já não era verdade nos anos 20 nem nos anos de exílio. Após a guerra, a adesão formal do dramaturgo ao partido, com direito a cargo e a patrocínio do Berliner Ensemble, teve antes características de capitulação política (após cerca de três anos de negociações), mas dificilmente de capitulação estética. O ex-apátrida Brecht não escreveu uma única “peça nova” depois de obter da Alemanha Oriental, a duras penas, a carta de cidadania que lhe foi negada por Moscou e por *todos* os países do ocidente consultados, inclusive e sobretudo a Alemanha ocupada pelo mesmo exército americano,³ cujos serviços de informação não opuseram nenhum obstáculo ao retorno dos veteranos da Escola de Frankfurt. Se o filósofo tivesse duvidado um pouco de suas certezas a respeito da atitude política proposta pelo dramaturgo

3 Entre outros, o oportunista John Fuegi se refere a estes fatos com o seguinte comentário envenenado: “sempre meio passo à frente da Gestapo e da KGB e, mais tarde, do FBI e da CIA. Suspeito em toda parte, ele adquiriu a marca da *persona non grata* para todas as grandes e pequenas agências de informação, tanto do Leste como do Oeste. Mesmo depois de morto continuou sendo um escândalo, um enigma e uma pessoa em quem não se pode confiar” (Cf. Fuegi, 1994, p.9). Com esse tipo de artistas engajados, escreve Adorno, a classe dominante pode ficar tranqüila... Pena que ele não a avisou a tempo de seus agentes concederem a Brecht cidadania na Alemanha Ocidental.

nesta peça, ele poderia ter percebido no plano da composição (e distribuição dos materiais) a presença quase insignificante do partido em relação ao conjunto: em pessoa, o partido aparece apenas em duas cenas – a da distribuição das cartas, expondo uma análise de conjuntura parcial e apoiada nas aparências, propondo uma tática de luta e executando outra por isso mesmo suicida, além de apostar irresponsavelmente na disciplina de uma problemática “simpatizante” da luta; e depois, a cena dos dirigentes presos, ridiculamente parodiando a mitológica atitude dos bolcheviques cooptando cossacos na ofensiva revolucionária de 1917.

Esse resultado, efeito das estratégias de composição do texto, por certo está nos antípodas da opinião política de Adorno.⁴ Não vendo razão para aposta no poder espontâneo (ou revolucionário?) do proletariado – também produto da sociedade burguesa –, o filósofo acreditava, desde os anos 30, que para essa classe superar a alienação, precisaria alcançar uma teoria que, conforme insinua numa *boutade* ter aprendido em Lenin, só pode ser *introduzida* por “sujeitos dialéticos”, isto é, por intelectuais autônomos (ou, na língua dele, da mesma esfera da arte autônoma), isto é, não filiados a partidos,⁵ e muito menos ao comunista.

4 No ensaio em questão, Adorno, além de afirmar que Brecht queria nos convencer de que a vida boa se encontrava na zona ocupada pelo Exército Vermelho (p.188) e que a falsidade da política por ele adotada contamina a forma estética, desenvolve esta última proposição nos seguintes termos: “(suas obras) estavam envenenadas pela falsidade de sua política. Pois o que ele justificava não era simplesmente, como por muito tempo ele acreditou sinceramente, um socialismo incompleto, mas uma dominação coercitiva na qual forças cegamente irracionais voltaram novamente a operar. Quando Brecht se tornou um apologeta dessa harmonia, sua voz lírica foi obrigada a afinar e desafinou ... O rugido selvagem de *A decisão* abafa o barulho do desastre que se abateu sobre a causa, que Brecht convulsivamente tenta proclamar como salvação” (p.187). Ora, o que Adorno entende como apologia do *Estado soviético* na verdade é afirmação da necessidade da revolução – única perspectiva colocada, segundo Brecht, para as vítimas (participantes ou excluídas) da “irracionalidade da atual estrutura social”, para usar uma expressão do próprio Adorno.

5 Estamos, evidentemente, forçando a interpretação de um trecho cômico da carta de 18.3.1936 a Benjamin onde, para espanto até de bolcheviques desavisados, ou de leitores atentos de *História e consciência de classe*, Adorno parece cobrar do amigo mais fidelidade a Lenin e por assim dizer esboça uma inacreditável “teoria leninista do intelectual autônomo”. (Cf. Adorno, 1994b, p.122-3). Com Brecht e outros comediógrafos aprendemos a levar piadas a sério.

Brecht, por seu lado, aqui, como em sua adaptação de *A mãe*, de Gorki, longe de “glorificar o Partido”, antes afirma a necessidade de uma direção – partidária, por certo – conseqüente para a luta revolucionária contra os inimigos do gênero humano. Ao mesmo tempo demonstra que, com um partido como aquele, suas táticas, ações irresponsáveis diante de inimigo tão poderoso e aquele nível de organização – precário a ponto de precisar recorrer à “ajuda” de pessoa insuspeita para a polícia –, o que se tem no horizonte (não só da peça) são massacres como o encenado aqui e sua conseqüência, os vitoriosos ditando até mesmo o modo como deve ser interpretado o conjunto destas mesmas experiências. Se não houver abuso nesta contraposição, a avaliação discrepante dos feitos de Brecht em *Santa Joana* decorre sem dúvida de questões estéticas, também no âmbito da dramaturgia, seus direitos, alcance e possibilidades.⁶ Mas as divergências estéticas pressupõem irreconciliáveis divergências políticas de princípio, mesmo quando, como no caso, existe acordo em relação aos fins, pois enquanto Adorno avalia que desde os anos 20 a revolução está fora da agenda (se é que algum dia esteve), Brecht continuou acreditando que, mesmo com a classe dominante mantendo o controle e a ofensiva, a luta de classes persiste e sua solução em favor dos excluídos só pode ser revolucionária.

O mesmo tipo de divergências é pressuposto na leitura adorniana de *Arturo Ui*. Sobre esta peça, e aproveitando o ensejo para acertar contas com Chaplin, operação que nos obriga a pensar também sobre o problema do humor para Adorno, temos o seguinte:

A comédia de Brecht sobre a resistível ascensão do grande ditador *Arturo Ui* expõe a nulidade subjetiva e a pretensão de um líder fascista sob uma luz dura e precisa. Entretanto, a desmistificação de líderes, como de todos os indivíduos em Brecht, se projeta na reconstrução do nexos social e econômico em que age o ditador. Em vez de uma conspiração dos ricos e poderosos, temos uma organização trivial de gânguesteres, o truste da couve. O verdadeiro horror do fascismo é exorcizado; ele não é mais o resulta-

⁶ Adorno escreve, por exemplo, que “todos os papéis podem ser representados, menos o de operário” (p.187). Seria preciso entender a razão desse veto.

do da concentração do poder social, mas um mero acaso, como um acidente ou um crime. Esta conclusão é ditada pelas exigências da agitação: os adversários devem ser diminuídos. A consequência é má política, na literatura assim como já foi na prática antes de 1933. Contra toda dialética, o ridículo a que *Ui* é reduzido torna inócuo o fascismo que foi antecipado com precisão por Jack London décadas antes. O artista antiideológico preparou assim a degradação de suas próprias idéias em ideologia. *A aceitação tácita da tese de que em metade do mundo já não existem mais antagonismos*⁷ é suplementada pelo escárnio de tudo o que desminta a teodicéia oficial da outra metade. Não que o respeito pela escala histórica proíba rir de pintores de parede, embora o uso deste termo contra Hitler tenha sido ele mesmo uma dolorosa exploração da consciência de classe burguesa. O grupo que maquinou a tomada do poder na Alemanha certamente também era uma gangue. Mas o problema é que tais afinidades eletivas não são extraterritoriais: elas estão enraizadas na própria sociedade. Eis porque a palhaçada do fascismo, evocada igualmente por Chaplin, era ao mesmo tempo o seu horror máximo. Se ele é suprimido, e uns poucos lamentáveis exploradores de quitandeiros são ridicularizados, ali onde estão em questão posições-chave do poder econômico, o ataque fracassa. O *grande ditador* perde toda a força satírica e se torna obsceno quando uma jovem judia acerta com uma panela as cabeças de toda uma fileira de tropa de choque sem ser trucidada. Em nome do engajamento político, a realidade política é trivializada: isso reduz o efeito político. (Adorno, 1994b, p.184-5)

A estas objeções ao tratamento dado por Brecht e Chaplin a Hitler ou ao fascismo, cabe antes de mais nada contrapor algumas das considerações de Brecht sobre *Arturo Ui*:

7 (Grifos nossos) Como já vimos, para Adorno estava descartada a tese exposta mais tarde por Frederic Ewen: “Brecht assinalava que a União Soviética não era ‘apenas um Estado de trabalhadores, mas também um Estado de trabalhadores’, isto é, uma situação histórica específica. O plano Quinquenal, a coletivização e a industrialização, bem como o fortalecimento do aparato de defesa eram responsáveis pela forma específica de Estado – stalinista. Mas também isso estava sujeito a mudanças e *por meio das próprias classes trabalhadoras*” (Cf. Ewen, 1991, p.369, grifos nossos). Além disso, pressupõe que suas peças se puseram a serviço da propaganda stalinista, quando isto não aconteceu nem no Berliner Ensemble – basta ver as insistentes acusações de “formalismo” e “cosmopolitismo” de que Brecht foi vítima, para não falar no veto ao *Fatzer*, que batia de frente com o “esforço de reconstrução” da Alemanha segundo o modelo stalinista.

Segundo uma opinião muito difundida, é estéril e de mau gosto expor ao ridículo os grandes delinquentes políticos, vivos ou mortos. Dizem que até o povo pobre é sensível em tais questões, não só porque se viu envolvido no delito, mas também porque os que ainda sobrevivem entre as ruínas não podem achar graça num tema assim ... Os grandes delinquentes políticos devem ficar totalmente expostos e, de preferência, ao ridículo. Porque, antes de mais nada, *não são grandes delinquentes políticos, mas agentes de grandes delitos políticos*, o que é muito diferente ... É necessário acabar com o respeito pelos assassinos. Não é porque a situação se repete há séculos que vamos nos acovardar ... A tragédia costuma tratar os sofrimentos do homem de modo mais ligeiro que a comédia ... *Ui* é uma parábola escrita com a intenção de destruir o habitual respeito pelos grandes mortos. (Brecht, 1976, v.2, p.69-72, grifos nossos)

Como se vê, o filósofo e o dramaturgo se encontram em terrenos opostos no que diz respeito ao tratamento adequado de certos temas, em particular os mais diretamente políticos. Mas dessa contraposição interessa o ponto que também envolve Chaplin e diz respeito ao tratamento humorístico de questões graves. Quando Brecht afirma que a tragédia costuma tratar os sofrimentos humanos de modo mais ligeiro que a comédia, está tocando numa questão realmente crucial para as artes públicas no século XX. Os anos de hegemonia burguesa no teatro do século XIX estabeleceram que “temas sérios” devem ser tratados de maneira dramática (ou trágica, como ainda acreditam alguns dos adversários de Brecht) e os “ligeiros” com os recursos da alta comédia (ou comédia dramática, para sermos mais rigorosos). Por estes critérios ficaram banidas até mesmo do *conceito* de teatro todas as formas de teatro popular, também e sobretudo as satíricas, por cometerem entre outros o sacrilégio de rir de coisas sérias, como as da esfera política, por exemplo.

Mas não é à toa que *todo governo teme o ridículo* mais do que qualquer coisa e por isso nenhum abre mão da censura às diversões públicas: o veto da burguesia – primeiro legal/policial, depois estético e finalmente teórico – à sátira política diz muito sobre a “fragilidade deste ataque”, muito mais do que as páginas escritas por filósofos contra o riso nas artes. Por isso mesmo Brecht escreveu que um teatro em que não se pode rir é um teatro do qual se deve rir e que as pessoas sem senso de humor são ridículas (Cf. Ewen,

1991, p.452). Já Adorno está aqui atualizando o velho argumento contra a sátira ao afirmar que o ataque fracassa quando uma lamentável gangue é ridicularizada ali onde estão em questão posições-chave do poder econômico. Se pode ser verdade que Adorno não endossa a autorização do riso incidente sobre os excluídos (se se deixa passar o riso sobre pintores de parede, mesmo cifrando-se a desqualificação das pretensões artísticas de Hitler, é uma categoria de trabalhadores que está no alvo), por certo é verdade que ele generaliza o veto. Entre outras observações disseminadas em sua obra contra o riso, encontramos esta, que também desqualifica o público de Chaplin: “O riso da platéia no cinema ... é tudo menos revolucionário; ao contrário, está totalmente contaminado pelo pior sadismo burguês” (Adorno, 1994b, p.123: Carta de 18.3.1936 a Benjamin). Brecht e a geração que revolucionou o teatro no século XX, ao contrário, mais próximos da teoria freudiana do humor patibular que da teoria do chiste, sem apostar que na saída de um espetáculo o público fosse pegar em armas, acreditavam no potencial revolucionário de obras que rebaixassem qualquer assunto à escala humana de objeto de riso.

O que mais espanta no argumento de Adorno contra *Arturo Ui* é sua análise ter passado por cima do fato de que Brecht deixou absolutamente claras as posições-chave do poder econômico, mostrando como a vegetação nazista floresceu em solo muito bem adubado por relações político-econômicas, tanto as evidentes quanto as obscuras, e a partir da rede tramada entre esses interesses e os da gangue nazista estabeleceu o terreno *político* no qual cabe ridicularizar uma figura como a de Hitler/Arturo Ui, inclusive expondo metateatralmente o seu lado canastrão. E, como bonificação extra, localizando novamente sua cena em Chicago, aproveitou para propor uma analogia muito procedente entre as gangues do nazismo e as organizações mafiosas dos Estados Unidos (a menos que não se reconheça o papel parafascista por elas desempenhado no combate às organizações dos trabalhadores americanos).

Entre os elementos que Adorno não viu ou não quis ver nesta peça, encontra-se, logo na introdução, a seqüência que mostra a ligação íntima entre interesses econômicos, decisões políticas e a facilidade com que um “homem honesto” em posição de poder se

corrompe desde que seus interesses nos negócios privados também estejam em jogo. Uma vez envolvido na corrupção, este se torna presa fácil de gangues como a de Ui. Da mesma forma, a expansão das novas relações políticas, apenas na aparência baseadas em regras mafiosas, só se explica por claros interesses econômicos, apresentados, como em *Santa Joana*, e sem margem para dúvidas, como saída para a crise de superprodução, mas maquiados para o “público externo” como soluções de “interesse da coletividade”.

Esse é outro aspecto que passou ao largo da leitura de Adorno e, como Chicago, liga *Arturo Ui* a *Santa Joana*. Aqui novamente está em foco o problema do abastecimento (produção, distribuição e superprodução de couve), mas agora visto através de uma categoria social decisiva no apoio aos nazistas: os *Junker*. Brecht ainda teve o cuidado de ligar as demandas dessa categoria por mercados tanto aos interesses do capital financeiro quanto aos do pequeno varejo para estabelecer que na ascensão do nazismo *ninguém foi inocente*. Muito mais grave que os horrores (Auschwitz?) a que alude Adorno é o horror de constatar que, de alto a baixo, a sociedade alemã, apostando todas as suas fichas na manutenção das nada éticas relações capitalistas de produção, acolheu, apoiou, e financiou o nazismo; fez vista grossa ou simplesmente se acovardou diante da ascensão do notório delinqüente que era Hitler, assim como se fez em tempos mais recentes, em país não muito remoto, quando outro notório delinqüente também ascendeu democraticamente à presidência da república *e pelo mesmo tipo de razões*. Como enuncia o coro ao final da peça, explicitando a “moral” da parábola, enquanto a sociedade for organizada segundo os interesses do capital, a ascensão de gangues como a nazista será sempre uma possibilidade inscrita numa clara rede de interesses, e de maneira alguma um acidente. Quanto aos horrores produzidos por seu “pouco ortodoxo” exercício do poder, estes já são consequência – Brecht está interessado no complexo de causas.

Neste ponto específico, cabe ainda lembrar como a objeção de Adorno coincide com a de alguns críticos desta peça, mesmo os classificáveis entre os grandes simpatizantes de Brecht. É o caso, por exemplo, do seu biógrafo Frederic Ewen, que, na ânsia de

reafirmar a importância de tratar antes dos horrores do nazismo e de recusar a comparação entre máfia e nazistas, não percebe o escândalo de suas observações finais – que acabam dando razão ao argumento fundamental da peça:

Para uma platéia dominada por lembranças de um horror sem precedentes em toda a história civilizada e não civilizada, perpetrado por uma nação outrora alegadamente dedicada ao humanismo, *Arturo Ui* podia aparecer apenas como uma marionete de paródia distorcida, e a analogia com o ganguesterismo americano como trivial. Em nenhuma circunstância se podia igualar este último ao hitlerismo, *tendo em vista sobretudo que o ganguesterismo é um fenômeno aceito na vida moderna, parte da estrutura da sociedade contemporânea, provavelmente não causando mais que um protesto gentil.* (Ewen, 1991, p.351, grifos nossos)

Ora, não é exatamente este o horror de que fala a peça? A sociedade contemporânea aceitar o ganguesterismo com o mesmo doce constrangimento e débeis protestos com que em 1933 a Alemanha aceitou a transferência “democrática” do poder para Hitler?

O problema de Adorno é pressupor que Brecht, ao escrever o *Arturo Ui*, estava praticando (por antecipação?) o maniqueísmo dos tempos da guerra fria. Além de tal anacronismo não contribuir em nada para esclarecer esta peça (mesmo admitindo que alguns de seus reais interlocutores, os brechtianos stalinistas, o praticassem), ele obscurece o fato de que Brecht, em 1941, já não tinha nenhuma ilusão a respeito do que representava o Estado Soviético, bem como *na peça* não está fazendo, nem mesmo tacitamente, aquela contraposição consagrada pela propaganda stalinista, correta e reiteradamente denunciada por Adorno em sua crítica.

Walter Benjamin, a cujos escritos Adorno foi dos primeiros a ter acesso, registra em seu diário do exílio as seguintes objeções de Brecht a Stalin e ao Estado Soviético: “A economia socialista não precisa da guerra, e por isso não pode suportá-la. Isto e somente isto é o que expressa o ‘amor do povo russo pela paz’. Não pode haver economia socialista em um só país. *O proletariado russo foi duramente conduzido a um retrocesso* por causa dos armamentos; e em parte para estágios há tempos superados pelo

desenvolvimento histórico. Ao monárquico, entre outros. *Na Rússia domina um regime personalista. Naturalmente só os que têm pó de serra na cabeça o negam*". E mais adiante: "Na Rússia domina uma ditadura sobre o proletariado. Mas devemos evitar desligar-nos dela enquanto suas realizações forem a favor do proletariado, isto é, enquanto contribuir para um equilíbrio entre proletariado e baixo campesinato, garantindo a predominância dos interesses proletários" (Benjamin, 1976, p.148 e 151-2, grifos nossos).⁸

O "truste da couve", exposto por Brecht em sua docemente constrangida aliança com uma gangue que ao mesmo tempo garante a "segurança" do funcionamento mesquinho de seus negócios no pequeno varejo, a expansão do grande negócio agrícola da produção de "chucrute" e suas alianças com o grande capital (empreiteiras, capital financeiro etc.), é uma imagem deliberadamente rebaixada para mostrar não que o inimigo é frágil como afirmou Adorno, mas que ele *também* está ali mesmo, no bar da esquina, quitanda ou padaria, e que, além de se submeter às chantagens desse tipo de escória produzida pelo mesmo sistema que os beneficia, é apenas a ponta visível de um tenebroso *iceberg* capaz de fazer a humanidade acabar num mar de sangue. Por isso a peça termina com a emblemática invasão da Áustria.

EPÍLOGO

Como sabem os leitores de Adorno, o ensaio contra o engajamento do teatro brechtiano não foi a última palavra do filósofo sobre o assunto. A *Teoria estética* já o aborda com outros materiais e, diríamos, outros resultados, inclusive no que respeita a Brecht, mesmo que preservados sobretudo os vetos às tentativas de encenar teses já expostas pela teoria marxista. Vejamos algumas de suas últimas considerações:

⁸ Brecht não viveu o suficiente para ver a hora de romper com o Estado Soviético, que para muitos só soou depois do XX Congresso do PCUS.

Brecht de fato não ensinava nada que não pudesse ser reconhecido independentemente das suas peças – e ainda mais nitidamente na teoria – ou, ainda, que não fosse conhecido por seus espectadores: o fato de que os ricos fiquem com uma parte melhor que os pobres, que a injustiça é deste mundo, que sob a igualdade formal se perpetua a opressão, que o bem privado se torna seu contrário por causa da maldade objetiva e que – sabedoria duvidosa – o bem tem a necessidade da máscara do mal. (Adorno, 1974, p.326)

Aqui estão vetos implícitos e explícitos, acompanhados de uma curiosa interpretação da *Alma boa de Setsuan*, possivelmente com o sinal invertido, cifrada na última observação. A enumeração irônica dos “ensinamentos” do teatro brechtiano, para além de assimilar o teatro de Brecht ao teatro de propaganda, é praticamente uma pá de cal sobre o conjunto dessa dramaturgia, pois se a levássemos a sério não haveria motivo para se perder tempo com tal tipo de platitudes. Em todo caso, esta discussão nos encaminharia para o problema do “teatro didático”, que Adorno também assimila ao engajado, entendido como pregação, o que nos levaria longe demais. Por enquanto deve bastar a sua indicação.⁹

Voltando ao texto da *Teoria estética*, logo adiante temos:

Mas o rigor sentencioso com que ele [Brecht] transpôs em gestos cênicos tais pontos de vista sem grande originalidade confere às obras a sua tonalidade; o didatismo levou-o às suas inovações dramáticas que liquidaram o teatro psicológico e o teatro de intrigas, tornados caducos. Em suas peças, as teses assumiram uma função completamente diferente daquela que se exprimia pelo conteúdo. Tornaram-se constitutivas, imprimiram ao drama um caráter antilusório e contribuíram para a decomposição da unidade da coerência do sentido. É nisso que está a sua qualidade, e não no *engagement*, mas esta qualidade está ligada ao *engagement*, que se torna seu elemento mimético. O *engagement* de Brecht traz, por

⁹ Fica evidente nas considerações de Adorno que ele não leva em conta a possibilidade das “peças didáticas” terem sido concebidas para fins didáticos propriamente ditos, no interior de uma pedagogia na qual atores deveriam aprender a estranhar personagens e processos de modo a, nos espetáculos propriamente ditos, chamar a atenção do espectador para *tomar partido* em vez de *identificar-se*. “A designação peça didática vale apenas para as peças que ensinam àqueles que representam. Elas não necessitam de público”, escreveu Brecht um pouco antes de morrer (Cf. Koudela, 1992, p.34).

assim dizer, à obra de arte aquilo para que ela historicamente gravita: ele a desloca. No *engagement*, se exterioriza freqüentemente, e por uma prática crescente, o processo de fabricação, que a arte implica. O que as obras foram em si, elas transformam em para si. A imanência das obras, a sua distância quase *a priori* da realidade empírica, não existiria sem a perspectiva de um estado realmente transformado por sua práxis consciente de si mesma ... O tabu do conhecimento que incide sobre toda utopia positiva também impera sobre as obras de arte. A práxis não é o efeito das obras, mas se enquista em seu conteúdo de verdade. Eis porque o *engagement* pode tornar-se uma força estética produtiva. Em geral, tudo o que se resmunga contra a tendência e o *engagement* é subalterno. O empenho ideológico de manter a cultura pura obedece à preocupação de que tudo na cultura seja fetichizado, e assim permaneça realmente preso ao antigo. (Adorno, 1974, p.326-7)

Pena que o filósofo demorou tanto tempo para chegar a uma conclusão que sempre foi evidente para os artistas da grande família engajada que, na luta concreta por um teatro livre do antigo, começa com Antoine, passa por Hauptmann, integra Maiakovski, Piscator, Brecht, e tantos outros – os que se engajaram na construção de um palco e de uma dramaturgia à altura do seu tempo. Mas Hegel continua com a razão: a coruja de Minerva só levanta vôo depois que a poeira vermelha assenta ao entardecer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. *Théorie esthétique*. Paris: Klincksieck, 1974.
- _____. Commitment. In: ADORNO, T. W. et al. (Ed.) *Aesthetics and Politics*. London: Verso, 1994a.
- ADORNO, T. W. H. et al. (Ed.) *Aesthetics and Politics*. London: Verso, 1994b.
- BENJAMIN, W. Notas de Svendborg. In: _____. *Tentativas sobre Brecht*. Madrid: Taurus, 1976. p.14.
- BRECHT, B. *Escritos sobre teatro*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1973. v.1.
- _____. La resistible ascensión de Arturo Ui. In: _____. *Escritos sobre teatro*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1976. v.2.

- BRECHT, B. A Santa Joana dos matadouros. In: _____. *Teatro completo*. São Paulo: Paz e Terra, 1990. v.4.
- _____. *Brief (1903-1975)*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985. v.I.
- EWEN, J. *Bertolt Brecht: sua vida, sua arte, seu tempo*. São Paulo: Global, 1991.
- FUEGI, J. *Bertolt Brecht: Chaos, According to a Plan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- KOUDELA, I. D. (Org.) *Um vôo brechtiano*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- MCCULLOUGH, C. Saint Joan of the Stockyards. In: THOMPSON, P., SACKS, G. et al. (Ed.) *The Cambridge Companion to Brecht*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

5 HERBERT MARCUSE – A RELAÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA

ISABEL MARIA LOUREIRO*

“o divórcio do pensamento e da ação, da teoria e da prática, é ele mesmo parte integrante de um mundo não livre. Nenhum pensamento, nenhuma teoria pode abolir sua separação, mas a teoria pode ajudar a preparar o terreno para a sua reconciliação.”
(Marcuse, *Nota sobre a dialética*)

INTRODUÇÃO

Herbert Marcuse, filósofo cuja popularidade foi muito além dos meios acadêmicos nas décadas de 1960 e 1970, tem sido relativamente relegado ao esquecimento, pelo menos no Brasil. As razões para isso parecem óbvias: alguém que durante toda a sua longa vida, contra a miséria material e espiritual do capitalismo tardio,

* Professora de Filosofia na UNESP, Campus de Marília.

sempre defendeu o advento de uma sociedade justa e racional por meio da revolução só pode parecer anacrônico aos olhos deste fim de século que busca apressadamente enterrar todas as utopias.

Mas como a adesão acrítica de parte da esquerda ao “pensamento único” neoliberal não tem oferecido soluções para os impasses do mundo contemporâneo, ainda vale a pena nos debruçarmos sobre os “oásis utópicos” do marxismo ocidental na esperança de que nos ajude a imaginar o que seria uma vida não reificada. Com o objetivo de contribuir para essa tarefa, vamos aqui retomar algumas idéias de Marcuse, por acreditar que continuam sendo frutíferas para quem busca alternativas a uma sociedade fundada no lucro e na mercadoria. Ao mesmo tempo, não deixaremos de apontar certas ambigüidades da obra, típicas de um pensador que tinha no centro de suas preocupações a instituição de uma “existência pacificada” numa época de derrota da revolução.

Marcuse é um representante típico do marxismo ocidental. Embora tenha participado da revolução de 1918 por um curto período – segundo ele “o verdadeiro início de [sua] experiência” (apud Raulet, 1992, p.27) –, fica posteriormente encerrado na vida acadêmica e sua obra restringe-se ao âmbito da filosofia. Inspirador direto da rebelião estudantil de 68, nunca foi militante político, a não ser nesse breve período da sua juventude.¹ Entretanto, esse “descolamento” da prática tem origem política, uma vez que se funda na desilusão com os rumos da esquerda após o final da Primeira Guerra Mundial. Em Marcuse, a ligação entre filosofia e política é sempre muito evidente, o que no entanto não significa busca de uma estratégia ou de um programa político imediato.

1 Marcuse entrou no SPD em 1917 e ali permaneceu até o fim da guerra. Admirava Kurt Eisner, presidente do governo provisório implantado na Baviera com a revolução de novembro de 1918 e defensor da posição política mais realista naquele momento: a coexistência de conselhos e parlamento. Nessa época, foi membro do conselho de soldados de Reinickendorf, em Berlim, abandonando-o quando os antigos oficiais passaram também a ser eleitos. Curiosamente, não se aliou aos spartakistas, por considerar que suas aspirações revolucionárias não correspondiam à real consciência da classe operária alemã. Acabou finalmente deixando o SPD por considerá-lo responsável pelo assassinato de Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, passando então a dedicar-se aos estudos (cf. Wiggershaus, 1991, p.113-4; e Katz, 1982, p.30-2).

Diga-se de passagem, Marcuse foi o único filósofo da Escola de Frankfurt que, mesmo sem ter militância política em sentido estrito, sempre permaneceu um “teórico da revolução” (Dubiel, 1992, p.61). Aliás, tendo “partido de uma posição teórica conservadora, fez-se cada vez mais radical durante a vida. Além disso, foi o único [da Escola de Frankfurt] que assumiu um papel diretamente político” (Habermas, 1986, p.286). Justamente por isso, o nexo entre teoria e prática é vital na sua reflexão filosófica.²

O próprio Marcuse, em entrevista a Habermas, deixa muito clara essa relação entre filosofia e política na sua obra ao explicar a adesão, nos anos 20, à filosofia heideggeriana como resultado da derrota da revolução alemã e do assassinato de Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht. A morte dos líderes spartakistas representava para ele o fim do caminho para o socialismo revolucionário, fora do controle bolchevique. Após essa tragédia, “parecia que não havia nada com que nos pudéssemos identificar. ... Que acontece depois do fracasso da revolução? Uma pergunta que para nós era absolutamente decisiva. Certamente continuava-se a ensinar Filosofia; a cena acadêmica estava dominada pelo neokantismo, o neo-hegelianismo e, de repente, apareceu *Ser e tempo* como uma filosofia realmente concreta. Neste livro se falava do *Dasein*, da ‘existência’, do ‘impessoal’ [Man], da ‘morte’, da ‘preocupação’ [Sorge]. Isto parecia dizer-nos alguma coisa” (ibidem). Porém, aos poucos, Marcuse foi-se dando conta do caráter transcendental, abstrato da filosofia de Heidegger. Com a descoberta dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx surge a seus olhos um substituto para essa filosofia falsamente concreta, “um novo Marx que era realmente concreto e que ao mesmo tempo se elevava acima do petrificado e amolecido marxismo teórico e prático dos partidos” (Habermas, 1986, p.239).

2 Manuscritos dos anos 40, recentemente descobertos, da autoria de Marcuse e Neumann, mostram haver nessa época duas tendências no interior da teoria crítica: a análise filosófico-cultural das tendências da civilização ocidental feita por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* e o desenvolvimento mais político-prático da teoria crítica como teoria da mudança social, levado a cabo por Marcuse e Neumann. Para ambos, a teoria crítica era uma teoria da mudança social, unindo filosofia, teoria social e política radical, precisamente o projeto abandonado por Adorno e Horkheimer no início dos anos 40 (cf. Kellner, 1992, p.307).

Nesse depoimento vemos a importância da derrota da revolução alemã para um intelectual de esquerda, crítico da social-democracia e do stalinismo, leitor de Lukács e Korsch, para quem o marxismo é “algo mais que uma estratégia política e um objetivo político”. Isso significa que haveria – eis as suas palavras – “um fundamento ontológico mais ou menos implícito na obra de Marx” (ibidem, p.240). Tal consideração leva-nos diretamente ao início da carreira filosófica de Marcuse, quando sofre a influência direta de Heidegger (de quem foi aluno e amigo). Os artigos por ele publicados no final dos anos 20 e começo dos anos 30 na revista *Die Gesellschaft* (órgão teórico da social-democracia alemã, dirigido por Rudolf Hilferding), nos *Philosophischen Heften* (de Maximilian Beck) e no *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* “representam a variante fenomenológica da tentativa (idealístico-hegelianizante) de Korsch e Lukács de determinar filosoficamente o marxismo” (Schmidt, 1992, p.16).

MARXISMO E FILOSOFIA

Pode-se dizer que o problema central dos escritos de 1928 a 1933 é o da unidade entre teoria e prática, ou, para falarmos nos termos do jovem Marx retomados por Marcuse, o da realização-superação da filosofia. Esse problema aparece explicitamente nos textos em que busca fazer uma síntese entre fenomenologia e marxismo.³ Tal projeto, que procura unir duas teorias aparentemente inconciliáveis, explica-se pela atmosfera política e filosófica da época. A interpretação positivista do marxismo, que separava kantianamente sujeito e objeto, teoria e prática, ser e dever, já fora criticada por Lukács e Korsch como responsável, em parte, não só pela derrota da revolução na Alemanha, mas também pelos posteriores impasses do socialismo alemão, que se encontravam ainda mais agravados no final dos anos 20.

3 “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus” (1928), “Über konkrete Philosophie” (1929), “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus” (1932), “Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs” (1933). Todos estes ensaios encontram-se publicados em Marcuse, 1981a.

Tendo como pano de fundo a derrota da revolução num país capitalista avançado e a interpretação economicista do marxismo, corrente nos partidos oficiais da classe operária, Marcuse volta-se para *Ser e tempo* (ST) (1927) em busca de elementos que lhe permitissem fundamentar filosoficamente o marxismo e assim revitalizar uma teoria no seu entender petrificada. Além disso, do ponto de vista filosófico, inspirar-se em Heidegger significava criticar o neokantismo imperante na universidade alemã.⁴

Mas mesmo nessa tentativa de combinar fenomenologia e marxismo, Marcuse não concorda completamente com o seu professor. Ou seja, lê a partir “de um espectro de interesses marxista” (Habermas, 1986, p.239), precisamente o que lhe permite realizar uma verdadeira proeza interpretativa: traduzir a “cripto-terminologia” (Adorno) de Heidegger num discurso revolucionário, ainda que abstratamente filosófico.

Explicando melhor. A fenomenologia de Heidegger, com sua análise das “estruturas ontológicas” (Marcuse, 1981a, p.398) da existência humana, dá-lhe o fundamento ontológico da revolução proletária, permitindo-lhe assim contrapor-se ao imobilismo dos partidos operários tradicionais. Contra esse imobilismo, Marcuse, bem ao gosto da época, prega um “decisionismo e voluntarismo de esquerda” (Schmidt) ao estilo de *História e consciência de classe*, obra de que também sofreu forte influência. Para justificar a revolução, procura elaborar uma teoria da historicidade estrutural da existência humana, em que essa necessidade prática se assente.

Como observa Schmidt (1992), Marcuse, como revolucionário, aceita a ambigüidade das categorias da analítica do *Dasein*, traduzindo, sem nenhuma mediação, o vazio decisionismo heideggeriano.

4 A respeito do sopro de ar fresco representado por Heidegger no tedioso panorama filosófico universitário alemão ver Arendt, 1987, p.222-3. Numa entrevista concedida a Frederick Olafson (1977), Marcuse esclarece que a influência de Heidegger não foi um caso pessoal, mas deu-se sobre toda uma geração de universitários alemães depois da Primeira Guerra: “Nós víamos em Heidegger o que antes víamos em Husserl, um novo começo, a primeira tentativa radical de fundamentar a filosofia de maneira realmente concreta – filosofia que se preocupava com a existência humana, com a condição humana e não apenas com idéias e princípios meramente abstratos”.

deggeriano na teoria marxista da revolução. Söllner (1984, p.66) também é dessa opinião: “Marcuse ignora essa mediação [da política] e aplica a classificação fenomenológica da alienação diretamente a uma filosofia da ação revolucionária, ao decisionismo revolucionário de um sujeito proletário por outro lado desconhecido”. Mais tarde, em “A luta contra o liberalismo na concepção autoritária do Estado” (de 1934), o próprio Marcuse (1979c, p.36) critica o existencialismo político pela sua defesa de uma atividade pela atividade, sem nenhum objetivo racional.

Marcuse, filósofo que participara da revolução como membro de um conselho de soldados, mas *filósofo*, tem pois como projeto construir uma “filosofia concreta” (1981a, p.358, 385), quer dizer, uma filosofia que tenha relação imediata com a existência humana, que não seja simples teoria do conhecimento em que o sujeito é entendido apenas como consciência pura, sujeito cognitivo (e era o que ocorria na filosofia neokantiana que dominava na época a universidade alemã), mas como “homem total” (p.449, 478, 517), que ama, sofre, tem carências, trabalha e sobretudo *age*. O seu objetivo é mostrar que a determinação primeira do homem é a ação que, por sua vez, funda-se na “historicidade da vida” (p.485). Portanto, ao reinterpretar os conceitos de ST numa óptica marxista, com o objetivo de elaborar uma teoria da “ação radical”, Marcuse pensa com Heidegger contra Heidegger (para quem a ação se encontra no terreno da “existência inautêntica”).

Em resumo, esse primeiro projeto consiste no seguinte. Para elaborar sua teoria da ação radical, nosso filósofo recorre a ST resumindo em três pontos o que considera as conquistas dessa obra em que a “filosofia burguesa” atingiu seu ponto culminante: em primeiro lugar, ST reconhece a existência humana como histórica e determinada pela vida em comum. Em segundo, o conceito de *Dasein* como ser-no-mundo supera a separação entre sujeito e objeto da filosofia tradicional, o que, por sua vez, implica a superação da antinomia teoria-prática. E, por último, ao analisar a existência humana atual como inautêntica, ST aponta para a “possibilidade da existência autêntica”, lançando assim uma questão prática. Ou, nas suas palavras: ST torna-se “pura ciência prática”, “teoria da revolução” (1981a, p.363, 367).

Mas neste ponto Marcuse considera que Heidegger não soube tirar as conseqüências práticas do seu radicalismo filosófico e aponta os limites de ST: a abstração do próprio conceito de historicidade (que ignora as divisões sociais e a relação entre as esferas econômica e política)⁵ e o individualismo da existência humana. Para ele, ação radical significa “reestruturação abrangente de todas as esferas do espaço público” (1981a, p.364), ação coletiva, e não, como para Heidegger, “decisão” do “*Dasein* solitário”, “individual”. O espaço público deixa de ser a esfera da inautenticidade (Heidegger, 1993, par.37, 38) para se tornar o único lugar possível da ação transformadora.

Donde o projeto de unir materialismo histórico e fenomenologia. A fenomenologia deve tornar-se dialética, isto é, mostrar o solo material, histórica e socialmente determinado em que a existência individual está enraizada, o que, por sua vez, revelará a reificação existente e a necessidade de sua abolição.

Contrariamente a Heidegger (1993, p.47-8), para quem “A determinação de historicidade precede ao que se chama história (acontecer histórico-universal)”, Marcuse procura elaborar um conceito concreto de historicidade, evidentemente um contra-senso. Segundo Schmidt (1992, p.21), a formulação de Marcuse “existência material da historicidade” é, da perspectiva de ST, uma *contradictio in adjecto*. A idéia de historicidade como “condição de possibilidade de uma história material” (Schmidt, 1969, p.22-3) revela o caráter transcendental da filosofia de Heidegger que, na época, nosso filósofo não percebia.

5 Numa resenha de 1933 da *Filosofia* de Jaspers, Marcuse já revela seu distanciamento de Heidegger, embora ainda utilize o jargão heideggeriano. Escreve: em Heidegger, assim como em Jaspers, “a esfera decisiva da existência permanece transcendente face à história real: ‘a-histórica’! ... Todo discurso sobre a historicidade permanece abstrato..., enquanto a totalidade da situação concreta ‘material’ não for enfatizada, situação na qual a existência que filosofa vive facticamente, enquanto não forem consideradas, a partir de suas estruturas fácticas, as possibilidades e realidades do existir autêntico” (apud Brunkhorst, 1990, p.27). Marcuse nesta época já era membro do Instituto de Pesquisa Social e conhecia certamente o ensaio de Horkheimer “História e Psicologia” (1932) que também critica o conceito de historicidade da fenomenologia (Horkheimer, 1974, p.24).

Qual a razão para Marcuse recorrer a ST se o marxismo lhe dava precisamente a concretude que buscava e cuja ausência desde sempre criticou em Heidegger? Era precisamente, repetimos, encontrar um fundamento ontológico para a “ação radical”. A fim de “garantir” a revolução, fracassada no início dos anos 20, seria necessário fundá-la numa espécie de “essência” humana histórico-prática (e por isso mesmo mutável) ou, nos termos de “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”, na historicidade ontológica da existência humana.

Aparentemente, a consequência mais óbvia desse projeto seria a queda no objetivismo e a eliminação da política, terreno das decisões. Marcuse (1981a, p.372) aponta para esse risco, mas tira a conclusão oposta; é justamente a partir do conhecimento da historicidade ontológica da existência que decorre a necessidade imperiosa da ação, “contra a própria existência herdada, ou contra a permanência de formas de existência necessariamente decadentes”.

O reconhecimento da historicidade da existência, em vez de implicar fatalismo ou quietismo apolítico, leva ao mais extremo ativismo, à decisão de tomar o destino nas próprias mãos, rompendo com o presente alienado e com a tradição herdada (“inautêntica”), no sentido de realizar o futuro, entendido como recuperação de possibilidades perdidas no passado.

Tal ativismo traduz, em linguagem filosófica, a máxima de Lutero adotada por outra ativista radical, por quem Marcuse tinha a maior admiração, Rosa Luxemburg – “*hier stehe ich, ich kann nicht anders*” (“aqui estou, não posso agir de outro modo”). O “destino” não deixou outra alternativa a não ser agir para realizar a necessidade histórica. Entretanto, é bom frisar, realização da necessidade histórica não significa curvar-se ao determinismo, uma vez que “também representaria uma realização de valores” (1981a, p.372).

Ao enfatizar que a necessidade histórica não se realiza sem a mediação da ação, Marcuse (tal como o Lukács de *História e consciência de classe* e o Korsch de *Marxismo e filosofia*) rejeita o marxismo objetivista e reformista da social-democracia alemã cuja política conciliadora contribuiu em grande parte para a derrota da revolução. Porém, diferentemente de Lukács, sua

análise ainda paira no céu da abstração. Como sabemos, em *História e consciência de classe*, Lukács não faz ontologia e sim análise das realidades objetivas e subjetivas do capitalismo, cujo protótipo é a mercadoria.⁶

Entretanto, não é bem isso que interessa aqui, e sim apontar para um traço constitutivo do ensaio, acabado de examinar, que permanece na obra de Marcuse: o projeto de construir uma teoria que dê conta tanto da “facticidade” quanto da ontologia.

No horizonte teórico do marxismo, o problema central consiste precisamente na integração entre o momento lógico e o histórico. É o que Marcuse procura fazer nesses primeiros estudos em que está à procura do seu caminho e do seu estilo. Exprime-se aqui, de maneira ainda confusa, o mesmo impulso teórico que, de formas variadas, percorre todo o seu projeto intelectual: como marxista, Marcuse quer dar conta da história, das mudanças, da mobilidade do ser social. Como filósofo, busca a “estrutura essencial”, a “essência” de cada forma de existência histórica e social. Em outras palavras, ele busca “a integração efetiva de um padrão essencial de crítica com seus objetos materiais, históricos” (Katz, 1982, p.64).

Entretanto, no artigo aqui analisado ainda permanece o dualismo entre história e historicidade, superado um pouco depois ao abandonar Heidegger pelo Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. No ensaio “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico” (1932), em que analisa os *Manuscritos* de 1844, o conceito de trabalho do jovem Marx dá-lhe a concretude que buscara em Heidegger, permitindo-lhe unir essência humana e condições materiais de existência.⁷

6 O Lukács ontólogo, no seu prefácio de 1967 a *História e consciência de classe*, critica equivocadamente o livro pela sua orientação contrária à ontologia do marxismo (1975, p.XVII) e por não ter o trabalho como modelo da prática (p.XIX).

7 Em 1932 Marcuse publicou *A ontologia de Hegel e a fundação de uma teoria da historicidade*, originalmente pensada como *Habilitationsschrift* sob a orientação de Heidegger. Adorno, ao resenhar essa obra para o segundo número da *Zeitschrift für Sozialforschung* escreve que Marcuse estava se afastando “da ontologia fundamental para a filosofia da história, da historicidade para a história” (apud Jay, 1974, p.63).

O conceito de historicidade, fundamento da ação radical, é agora substituído pela categoria ontológica de trabalho,⁸ entendido como realização da essência humana: não “uma essência humana abstrata que persiste indiferentemente por toda a história concreta e sim ... uma essência que se determina na *história* e *somente* na história ... Contudo, com o reconhecimento da historicidade da essência do homem ainda não se identifica a história da essência do homem com sua história fáctica” (Marcuse, 1981a, p.535). Quer dizer, no capitalismo não há identidade entre essência e existência. Enquanto o trabalho deveria ser “a verdadeira expressão da liberdade humana” (p.532), no capitalismo o trabalho alienado é pura escravização, simples meio de manter vivo o trabalhador.

Assim, a identidade entre essência e existência só pode ser “*tarefa* propriamente livre da prática humana” (ibidem) ou, em outras palavras, de uma “revolução proletária como uma revolução total e radical” (p.516) que permita ao homem realizar livremente todas as suas potencialidades pelo trabalho. Se o objetivo de Marcuse permanece o mesmo – encontrar um fundamento ontológico para a “revolução radical” – e mesmo que ainda exista uma certa influência de Heidegger na leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a “filosofia concreta” pode agora tornar-se verdadeiramente concreta, pois a “essência genérica” do homem é retratada contra a alienação real do processo de trabalho na sociedade capitalista (Katz, 1982, p.77).

Com a participação de Marcuse no projeto do Instituto de Pesquisa Social e o contato com Horkheimer desaparecem os vestígios de Heidegger no seu pensamento e, por conseguinte, qualquer traço de ontologia. Marcuse deixa de ocupar-se exclusivamente com problemas filosóficos abstratos, voltando-se para temas históricos e sociais concretos, analisando-os pelo prisma do marxismo, visto como método crítico e não mais como ontologia.

8 Segundo Schmidt (1992, p.16), é difícil avaliar a importância dos *Manuscritos de 1844* no desenvolvimento intelectual de Marcuse. Mais tarde, quando fala sistematicamente de Marx, recorre sempre como ponto de partida à categoria do “trabalho alienado”. É o que ocorre em *Razão e revolução* (1941) e *Contra-revolução e revolta* (1972).

Numa comparação entre as dialéticas de Marx e Hegel, sua mudança de posição é assim explicitada:

Para Hegel, a totalidade era a totalidade da razão, um sistema ontológico fechado, que acabava por se identificar com o sistema racional da história. O processo dialético de Hegel era, pois, um processo ontológico universal no qual a história se modelava sobre o processo metafísico do ser. Marx, ao contrário, desliga a dialética desta base ontológica. Na sua obra, a negatividade da realidade torna-se uma condição *histórica* que não pode ser hipostasiada como uma condição metafísica. (Marcuse, 1978, p.286)

Nos ensaios publicados na *Zeitschrift für Sozialforschung*, considerados dentre os “mais significativos da teoria crítica” (Schmidt, 1992, p.22), uma das idéias centrais é a de que os conceitos universais da filosofia continham um potencial emancipador que a teoria crítica não podia ignorar. “Razão, espírito, moralidade, conhecimento, felicidade não são apenas categorias da filosofia burguesa, mas também assuntos da humanidade. Enquanto tais devem ser conservados e redescobertos” (Marcuse, 1979a, p.239). Esses conceitos eram contraditórios: por um lado, constituíam um protesto contra a realidade injusta e conservavam a memória do que poderia ser; por outro, o protesto permanecia no plano da pura subjetividade, não tendo alcance prático. O que não significava que a filosofia fosse mera ideologia a ser abolida. Glosando o jovem Marx da *Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, para quem a religião era não só o ópio do povo, mas também o espírito de um mundo sem espírito, Marcuse (1979b, p.66) dirá que os universais abstratos são a denúncia de uma realidade catastrófica, e que só poderão tornar-se concretos quando a “prática transformadora” instaurar uma “organização racional da sociedade”.

Essa sociedade racional seria antes de mais nada uma sociedade igualitária do ponto de vista econômico, político e cultural: a distribuição dos bens materiais dar-se-ia segundo as necessidades da coletividade, a sociedade seria autoplanejada e não entregue “ao acaso da concorrência nem à necessidade cega de relações econômicas reificadas”, não haveria separação entre trabalhadores e meios de produção, o trabalho seria “um meio para a vida” em

vez de a vida estar “a serviço do trabalho”, os valores culturais não constituiriam privilégio nem objeto de “lazer”, mas encontrar-se-iam realmente ligados à existência coletiva (ibidem, p.72).

Mas onde estaria o portador desse socialismo libertário e democrático? Justamente nos anos 30 começam a surgir dúvidas em relação ao papel revolucionário da classe operária: “Hoje, o destino do movimento operário, no qual a herança desta filosofia [o idealismo alemão] se conservava, é incerto” (Marcuse, 1979c, p.44).⁹ Por isso mesmo, o sujeito revolucionário é obscuramente identificado com “determinados grupos e indivíduos, que lutam por uma organização mais racional da sociedade” (idem, 1979b, p.76). O fato é que a teoria crítica ainda podia encarnar-se num sujeito histórico, por mais problemático e vago que fosse. Já no pós-guerra, com a integração dos trabalhadores à sociedade capitalista, a teoria crítica vê-se cada vez mais forçada a uma “posição de transcendência” (Jay, 1974, p.86).

A verdade é que, nos anos 30, assim como no restante da obra de Marcuse, a unidade entre teoria e prática era só uma esperança utópica. Enquanto a ação solidária entre os homens não efetivasse os ideais abstratos da filosofia, a balança inclinava-se para o lado da teoria. Embora a teoria não pudesse deixar de dar ouvidos à prática, sob pena de virar mera ideologia, a impossível unidade entre ambas numa época de derrota da revolução levava Marcuse a dizer que “A teoria preserva a verdade mesmo se a prática revolucionária se desvia do seu caminho próprio. A prática segue a verdade, e não a verdade a prática” (1978a, p.293).

A CRÍTICA DA SOCIEDADE INDUSTRIAL

Na perspectiva de Marcuse, o presente é o tempo das antinomias cuja solução só poderá resultar da prática transformadora.

⁹ Em contrapartida, no ensaio “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”, Marcuse afirma que o sujeito da ação revolucionária é o proletariado (Cf. 1981a, p.383).

Mas como o sujeito revolucionário teima em permanecer oculto, a questão crucial de que a teoria precisa dar conta é a da derrota da revolução. Agora, a tarefa mais importante passa a ser a de identificar o sujeito revolucionário, o que exige uma análise concreta da sociedade capitalista. Por isso mesmo, em *Eros e civilização* (1955), Marcuse voltou-se para a psicanálise, por acreditar que ela “talvez pudesse proporcionar uma chave para responder à pergunta de por que em 1918/19 tudo fora a pique. Por que todo esse potencial revolucionário, historicamente extraordinário, não só não fora utilizado, mas fora desperdiçado por décadas e mesmo aniquilado”. Ou formulada de outro modo: “como aconteceu que a estrutura psíquica dos homens tenha sempre, de novo, impedido ou posto a perder a revolução possível? E isto é uma pergunta histórica, quer dizer, a pergunta de como a sociedade, a sociedade de classes, manipula a estrutura pulsional ... primeiro de forma totalmente indireta e depois, com o progresso da técnica e da psicologia, de forma cada vez mais direta e eficaz” (Habermas, 1986, p.242, 253).

Trocando em miúdos: para entender as novas formas de controle social no capitalismo tardio não bastariam, segundo Marcuse, conceitos econômico-políticos, mas seria necessário recorrer a uma *démarche* psicológico-antropológica, uma vez que, na sociedade totalmente administrada, o próprio aparato psíquico dos indivíduos se acha sob controle. Há em *Eros e civilização* a idéia de que junto com o Termidor histórico-social ocorre o “Termidor psíquico” – isto é, haveria nos próprios indivíduos “uma dinâmica interna que nega a possibilidade da libertação e da satisfação” (Marcuse, 1970a, p.365). Ou nos termos de *Eros e civilização*: “A luta contra a liberdade reproduz-se na psique do homem, como a auto-repressão do indivíduo reprimido, e a sua auto-repressão apóia, por seu turno, os senhores e suas instituições” (Marcuse, 1978b, p.37). Encontrar a resposta de por que “todas as revoluções foram também revoluções traídas” ou de por que os homens se negam a sair da sua condição de escravos exigia uma análise que integrasse filosofia, teoria social, política e psicologia, o que representava uma inovação no campo do marxismo.

Voltando ao problema da relação entre teoria e prática. A pergunta crucial que Marcuse formula em *Eros e civilização* é a

seguinte: “como pode a civilização gerar livremente a liberdade, quando a não-liberdade se tornou parte integrante do aparato mental? E, se assim não for, quem está autorizado a estabelecer e impor os padrões objetivos?” (p.195) Ou, em outras palavras, como eliminar a “servidão voluntária”? (p.15).

A idéia de que os homens educados numa sociedade antagônica “não podem chegar a conhecer seus verdadeiros interesses” (Marcuse, 1979d, p.278) e que, por isso mesmo, aceitam como feliz uma situação opressora, apareceu pela primeira vez em 1938 no ensaio “Para a crítica do hedonismo”. Aí Marcuse explica que o interesse verdadeiro não seria o “interesse fáctico, imediato” do indivíduo formado no capitalismo, mas decorreria da união entre razão e sensibilidade, numa sociedade sem propriedade privada dos meios de produção. Esta sociedade não é fruto de “nenhum ato de educação, de renovação moral dos homens, mas um processo econômico e político” (p.279), visando o socialismo.

O que Marcuse quer dizer é que numa sociedade não antagônica a harmonia entre o interesse individual e o interesse geral, fruto da “decisão racional de indivíduos livres”, está garantida e, por conseguinte, a felicidade também é possível: “A felicidade geral pressupõe o conhecimento do verdadeiro interesse: pressupõe que o processo vital da sociedade esteja administrado de tal maneira que possa conciliar-se a liberdade dos indivíduos com a conservação do todo, sobre a base das condições históricas e naturais objetivamente dadas” (p.281).

Em certa medida, parece que não saímos da filosofia hegeliana. Aliás, Marcuse lembra que Hegel já dissera que o interesse universal só pode realizar-se pela mediação do interesse particular. Observa, porém, que numa sociedade antagônica a idéia de astúcia da razão suprime a felicidade individual. Ou seja, o hegeliano (e materialista) Marcuse vai além de Hegel ao recusar-se a renunciar à idéia de felicidade individual: “falar de uma felicidade geral separada da felicidade individual é uma frase sem sentido” (p.256). Como então conciliar o interesse dos indivíduos e o interesse geral? Não se trata de reduzir a felicidade ao consumo e ao ócio, conforme faz o hedonismo, mas de compreendê-la como um estado atingido na “luta solidária por uma sociedade racional”, que

“já não é um estado emocional subjetivo, uma vez que nas necessidades liberadas dos sujeitos atua a preocupação geral pelas possibilidades dos indivíduos” (p.283).

Isto significaria então que, mais uma vez, num rasgo tipicamente filosófico, as necessidades individuais ficariam subordinadas às necessidades da razão? Segundo Marcuse, numa sociedade reconciliada, em que não exista separação entre o “desenvolvimento das necessidades materiais” e o “desenvolvimento das necessidades anímicas e espirituais”, isto é, numa sociedade de homens livres e iguais, não faz sentido contrapor razão e sensibilidade, uma outra maneira de dizer que não faz sentido contrapor interesse geral e interesses individuais. Os sentidos e a razão condicionam-se reciprocamente: os sentidos tornam-se racionais, a razão torna-se sensível.¹⁰ Ou, nesta formulação epigramática: “Em sua forma acabada, felicidade e razão devem coincidir” (p.285).

Devemos, entretanto, reconhecer que, com isto, a pergunta sobre quem determina o interesse geral num mundo não-livre não foi ainda respondida. Na entrevista a Habermas, quando questionado a respeito, Marcuse afirma serem todos capazes de determinar o interesse geral, desde que não reprimidos. O sadio instinto humano determinaria o universal. Embora concorde com Habermas quando este lembra que em cada contexto histórico muda o conteúdo dos universais, Marcuse acredita não ser difícil mostrar onde reside o interesse universal. *Em último caso, caberia à teoria determiná-lo*. Isto nos leva à idéia da ditadura educativa, da vanguarda intelectual esclarecida que, embora rejeitada em *Eros e civilização* (Marcuse, 1978b, p.195) e ambiguamente defendida em *O homem unidimensional* (Marcuse, 1968, p.65-6), Marcuse refuta na entrevista dizendo saberem todos o que é melhor para si, caso não haja repressão das pulsões.¹¹

10 Robert Kurz (1992, p.232), claramente inspirado em Marcuse, refere-se à necessidade de “uma razão sensível, que é exatamente o contrário da razão iluminista, abstrata e burguesa vinculada à forma-mercadoria”.

11 Segundo Jay (1974, p.111) “o problema chave acerca do modo pelo qual poderia produzir-se a mudança numa sociedade que controlava a consciência de seus membros continuou sendo um elemento de perturbação em grande parte de toda a obra posterior de Marcuse, especialmente *One-dimensional man*”

Em *Eros e civilização* Marcuse procura uma saída para o pessimismo da antropologia de Freud e para o impasse de uma “sociedade sem oposição”, totalmente dominada pela razão instrumental, tal como fora teorizada por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* (1947). A saída estaria precisamente numa razão estético-erótica ancorada na dinâmica das pulsões. Tentando reconciliar Marx e Freud, Marcuse aponta o caminho que permite a realização do potencial de felicidade do homem para além do princípio de realidade e da razão instrumental. Dessa maneira, a intenção política da teoria crítica dos anos 30 permanece, conduzindo a “uma reafirmação da dimensão utópica de seu radicalismo” (Jay, 1974, p.184). Vejamos rapidamente como ele procede.

Nesse livro considerado “o mais especulativo e o mais realista de Marcuse” (Söllner, 1989), ele elabora a tese bem conhecida de que, em virtude da crescente automação do trabalho na sociedade contemporânea, não há mais base pulsional para sustentar a ideologia da escassez e da necessidade do trabalho penoso que, assim, se torna obsoleta. Por isso, objetivamente, os indivíduos não precisam mais ser reprimidos para que a energia pulsional seja canalizada para o trabalho; ela pode voltar a ser energia erótica. Mas exatamente porque a ideologia da escassez não tem mais base objetiva é que se torna necessário o controle total das consciências. Surge então a pergunta inevitável: como era possível acreditar no “renascimento da subjetividade rebelde” (Marcuse, 1979e, p.21) se a razão instrumental dominara tudo? Como numa sociedade que controla completamente a consciência de seus membros pode brotar a negação? Ela só poderá vir de uma natureza não maculada, anterior à razão (instrumental), isto é, só poderá vir da pulsão de vida, de Eros. É por acreditar numa “natureza que é anterior à individuação e à razão” que Marcuse aposta conti-

(cf. também Goldmann, 1969, p.42-3). Num manuscrito inédito do início dos anos 40, escrito em colaboração com Franz Neumann (“A history of the doctrine of social change”), ao referir-se a Platão, Marcuse defende a idéia de que só o filósofo tem acesso ao conhecimento das verdadeiras necessidades, interesses e políticas que permitem reorganizar a vida social. É provável que a concepção política do filósofo rei, que mais tarde escandalizou parte da esquerda, seja proveniente do seu estudo de Platão (cf. Kellner, 1992, p.303).

nuamente na possibilidade de uma vida emancipada (Habermas, 1986, p.292).¹²

Porém, defrontamo-nos aqui com um problema: como esse fundamento naturalista, a “base pulsional” do socialismo, se traduziria em termos políticos? Quem é o portador do negativo na sociedade de consumo? Apenas alguns fugiriam à anestesia das consciências? A vanguarda? A teoria crítica? Todos, desde que não reprimidos? Quem é o sujeito histórico no capitalismo tardio? Em suma, como se dá a relação entre teoria e prática?

A resposta a esta pergunta varia na obra mais recente do nosso filósofo, a qual, apesar de buscar novas categorias de análise, permanece no interior do quadro de referências teóricas do marxismo. Podemos dizer que Marcuse abandona a letra do materialismo histórico para permanecer fiel ao seu espírito. Nas suas análises do capitalismo tardio constata que a dinâmica interna do capitalismo, desde o século XIX, conduziu a uma mudança estrutural na classe trabalhadora. Essa mudança leva-o a concluir em *O homem unidimensional* pela inexistência de negação interna no capitalismo.¹³

O homem unidimensional é, sem dúvida, seu livro mais pessimista – ali teoria e prática encontravam-se desarticuladas, pois a prática não apontava numa direção emancipadora, restando à teoria crítica permanecer apenas negativa e leal à Grande Recusa. Porém, oito anos mais tarde, em *Contra-revolução e revolta* (1972), a constatação das mudanças ocorridas na classe trabalhadora leva-o a uma conclusão otimista, que tem por pano de fundo a conjuntura daquela época: o movimento da Nova Esquerda, a contestação à guerra do Vietnã, o movimento de libertação das mulheres. Tanto que escreve: “A dinâmica interna do capitalismo muda o padrão

12 Habermas considera que buscar uma “base pulsional” para o socialismo, por mais polêmica que seja essa idéia, tinha por “função fixar um dos traços mais dignos de admiração de Herbert Marcuse: sua capacidade de resistência contra o derrotismo” (p.294).

13 Ou de maneira mais precisa: Marcuse diz que *O homem unidimensional* oscila entre duas hipóteses contraditórias: a de que a sociedade industrial avançada não permitirá qualquer ruptura e a de que há tendências capazes de fazer explodir a sociedade. Mas a primeira predomina (cf. Marcuse, 1968, p.21).

da revolução: longe de reduzir, amplia a base potencial de massa para a revolução e necessita do renascimento de metas mais radicais do que mínimas do socialismo” (Marcuse, 1981b, p.14). Que metas seriam essas?

O capitalismo, ao proporcionar elevado padrão de vida material a grandes massas da população, gera ao mesmo tempo necessidades transcendentais que não pode satisfazer: necessidades culturais e materiais, da consciência e da sensibilidade, do processo de trabalho e do lazer. A revolução no capitalismo avançado só pode, pois, ser entendida como um salto qualitativo em direção à satisfação dessas necessidades transcendentais, que poderíamos resumir assim: “Não será possível viver sem essa estúpida, exaustiva e interminável labuta – viver com menos esbanjamentos, menos plásticos e menos aparelhos mas com mais tempo e mais liberdade?” (p.31). Em outras palavras, a revolução será “um projeto completamente diferente do que foi para Marx” (Habermas, 1986, p.278).

Embora a classe trabalhadora, como afirma Marcuse na entrevista, continue

o agente potencial, o sujeito da revolução ... é preciso contar com grupos que na primitiva teoria de Marx não tinham quase nenhum significado e nem precisavam tê-lo, por exemplo, os famosos grupos marginais, como os estudantes, as minorias raciais e nacionais oprimidas, as mulheres, que não são uma minoria mas uma maioria, os movimentos sociais. Mas isto não quer dizer que estes grupos sejam grupos substitutivos que se convertem nos novos sujeitos da revolução. Trata-se, como os chamei, de grupos antecipadores, que podem atuar como catalisadores, nada mais. (Habermas, 1986, p.278)

Com a derrota da revolução alemã e a ascensão do nazismo, o papel revolucionário da classe operária havia ficado em suspenso, pelo menos num futuro previsível. As últimas esperanças tinham sido enterradas sob os escombros da Guerra Civil espanhola e dos processos de Moscou (Marcuse, 1970a, p.13). Nos anos 60, com o surgimento da *New Left*, Marcuse volta a tematizar a questão do sujeito revolucionário. Entretanto, este modificou-se. O sujeito potencial da revolução não é mais o proletariado fabril do

século XIX, mas uma classe trabalhadora ampliada, que incorporou o setor de serviços e os intelectuais.

Logo, a revolução no século XX não será apenas econômica, social e política, mas também cultural. É necessário reformular a teoria marxista, não só porque mudaram a estrutura e a consciência da classe trabalhadora, mas também porque o capitalismo conseguiu estabilizar-se. Numa palavra, é preciso pensar a revolução no âmbito da sociedade de consumo.

Daí o fascínio exercido pelas idéias de Marcuse sobre as revoltas estudantis dos anos 60, quando se percebeu que o capitalismo podia ser posto em xeque não em virtude de carências materiais, mas espirituais. Nas suas palavras:

O trabalho humano, em vez de ser uma mercadoria produtora de mercadorias, de acordo com a lei da mais-valia, poderia produzir para as necessidades humanas, de acordo com a lei da liberdade, as necessidades de uma existência humana liberta; surge uma alternativa que envolveria a subversão da cultura material e intelectual. A sociedade de consumo levanta o espectro não só de uma revolução econômica, mas também cultural: uma nova civilização em que a cultura não é mais um ramo privilegiado na divisão social do trabalho mas, pelo contrário, em que a cultura dá forma à sociedade, em sua totalidade, abrangendo todos os ramos, inclusive os da produção material, e muda radicalmente os valores e aspirações predominantes. (Marcuse, 1981b, p.38)

E mais. Quando se fala em revolução cultural, não se pode esquecer a radicalidade do conceito marcuseano de revolução, que implica também uma total transformação da própria sensibilidade humana. É preciso que o homem se reconcilie com a natureza, externa e interna; é necessária a “emancipação dos sentidos”, única possibilidade de rejeitar pela base a racionalidade instrumental do capitalismo.

Numa sociedade baseada no trabalho alienado, a sensibilidade humana está *embotada*: os homens só percebem as coisas nas formas e funções em que lhes são dadas, feitas, usadas pela sociedade existente; e só percebem as possibilidades de transformação tal como são definidas e limitadas na sociedade existente. Logo, a sociedade

existente é *reproduzida* não só na mente, na consciência do homem, mas *também nos seus sentidos*; e nenhuma persuasão, nenhuma teoria, nenhuma argumentação podem romper essa prisão, a menos que a *sensibilidade* fixa, petrificada dos indivíduos seja “*dissolvida*”, *aberta a uma nova dimensão da história*, até que a familiaridade opressiva com o mundo objetual dado seja quebrada – numa *segunda alienação*, esta, a que nos afaste da sociedade alienada. (ibidem, p.74)

Como vemos, a idéia de revolução como resposta às antinomias do presente permanece no horizonte de Marcuse, assim como permanece a idéia da classe trabalhadora como “sujeito potencial” da revolução, além dos “grupos antecipadores”, como vimos. Portanto, se considerarmos a entrevista a Habermas como o seu testamento filosófico-político, vemos que há uma retomada do otimismo revolucionário e a recusa explícita da idéia de vanguarda esclarecida, na medida em que Marcuse considera que *todos* sabem o que é melhor para si, desde que não reprimidos. Essa permanência da idéia de revolução no seu pensamento revelaria anacronismo ou espírito antecipador? Vejamos como ele encerra a entrevista a Habermas e tiremos daí nossas conclusões:

A questão é – e aqui para mim a teoria de Marx é verdadeiramente posta à prova – quanto tempo vai durar a estabilização do capitalismo tardio? Suas tensões internas se tornarão realmente mais agudas, de qualquer tipo que sejam – e não creio que sejam apenas as formuladas por Marx – ou conseguirá o capitalismo tardio consolidar-se num período de tempo *não grande demais*, baseado num imperialismo político e econômico mais intenso, inclusive talvez com a China e a URSS como mercados? Se *isto* ocorrer então os dominadores poderão dormir tranquilos durante séculos. Pois não haverá nenhuma revolução. (Habermas, 1986, p.281)

E se o capitalismo tardio só conseguir consolidar-se por meio da exclusão violenta das grandes maiorias pobres da terra, conforme está ocorrendo precisamente neste fim de século, perspectiva que, embora encarada por Marcuse, não chegou a ser central na sua filosofia da maturidade, voltada para a análise de uma hoje quase esquecida sociedade de abundância? Neste cenário poderão os dominadores dormir tranquilos? Por quanto tempo?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, H. Martin Heidegger faz oitenta anos. In: _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- BRUNKHORST, H., KOCH, G. *Herbert Marcuse Zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1990.
- DUBIEL, H. Demokratie un Kapitalismus bei Herbert Marcuse. In: INSTITUT für Sozialforschung (Org.) *Kritik un Utopie im Werk von Herbert Marcuse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- GOLDMANN, L. La pensée de Herbert Marcuse. In: _____. *Marcuse, cet inconnu*. Paris: J. Tallandier, 1969.
- HABERMAS, J. Herbert Marcuse. In: _____. *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1993. v.1.
- HORKHEIMER, M. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- JAY, M. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1974.
- KATZ, B. *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. London: Verso, NBL, 1982.
- KELLNER, D. Marcuse in the 1940s: some new textual discoveries. In: INSTITUT für Sozialforschung. (Org.) *Kritik un Utopie im Werk von Herbert Marcuse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- KURZ, R. *O colapso da modernização*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- MARCUSE, H. *L'homme unidimensionel*. Paris: Minuit, 1968.
- _____. La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse. In: _____. *Culture et société*. Paris: Minuit, 1970a.
- _____. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978a.
- _____. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978b.
- _____. Philosophie und Kritische Theorie. In: _____. *Schriften 3*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979a.
- _____. Zum Begriff des Wesens. In: _____. *Schriften 3*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979b.
- _____. Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauf-fassung (1934). In: _____. *Schriften 3*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979c.
- _____. Zur Kritik des Hedonismus (1938). In: _____. *Schriften 3*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979d.

- MARCUSE, H. *La dimension esthétique*. Paris: Seuil, 1979e.
- _____. *Schriften 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981a. Band 1: “Der deutsche Künstlerroman, Frühe Aufsätze”.
- _____. *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981b.
- OLAFSON, F. Heidegger’s Politics: an interview with Herbert Marcuse. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v.6, n.1, p.28, 1977.
- RAULET, G. *Herbert Marcuse, philosophie de l’émancipation*. Paris: PUF, 1992.
- SCHMIDT, A. Ontologia existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse. In: HABERMAS, J. (Org.) *Respuestas a Marcuse*. Barcelona: Anagrama, 1969.
- _____. Herbert Marcuse – Versuch einer Vergegenwärtigung Seiner Sozialphilosophischen und politischen Ideen. In: INSTITUT für Sozialforschung. (Org.) *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- SÖLLNER, A. Leftist students of the conservativ revolution: Neumann, Kirchheimer & Marcuse. *Telos*, n.61, p.66, 1984.
- _____. “The philosopher not as King”. La théorie politique de Herbert Marcuse dans les années quarante et cinquante. *Archives de Philosophie*, n.52, p.440, 1989.
- WIGGERSHAUS, R. *Die Frankfurter Schule*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991.

6 HABERMAS: HERDEIRO DE FRANKFURT?*

FERNANDO HADDAD**

É caso muito raro na história do pensamento um autor desenvolver uma abordagem tão requintada e tão cheia de meandros que lhe permita conquistar apoios tanto à direita quanto à esquerda. O caso mais famoso é o de Hegel. Depois dele e, principalmente, depois do seu “discípulo à esquerda” mais famoso, Karl Marx, ninguém apostaria que a proeza poderia ser novamente realizada: o materialismo, finalmente, havia estabelecido certos cânones que dividiam com rigor – isso na opinião desse mesmo materialismo – aqueles que estavam do lado da reação daqueles que estavam do lado da revolução. Fazia-se, no máximo, a concessão de admitir a importância do diálogo com certos teóricos conservadores para um eventual refinamento de teses já consagradas ou para suprir certas insuficiências dessas mesmas teses. Sem dúvida, a recepção de Nietzsche, Weber e Heidegger pelo marxismo ocidental inscreve-se nesse registro, mas apesar da influência desses autores ser incontestável e de ter provocado

* Este artigo foi publicado em *Novos Estudos CEBRAP*, v.48, jul. 1997.

** Professor de Ciência Política na USP.

até algumas reviravoltas no materialismo, ninguém ousaria definir-se como, por exemplo, um “adorniano de direita”.

Contudo, no que se refere a Habermas, essa caracterização parece perfeitamente possível, o que lança muitas dúvidas sobre o verdadeiro caráter da teoria do agir comunicativo. O fato de ela ter uma penetração muito significativa em redutos do pensamento conservador causa justificáveis inquietações naqueles ainda comprometidos com um questionamento radical do *status quo*. A desconfiança, no entanto, se dissipa um pouco quando se percebe que há os que, não sem alguma razão, enxergam nessa teoria a possibilidade de uma retomada importante dos movimentos emancipatórios de alcance mais geral. Por tudo isso, considero que a resposta à pergunta que dá título a este pequeno ensaio não é tão óbvia como pode parecer à primeira vista. Tendo a reconhecer como legítimos os argumentos que dividem, à esquerda, habermasianos e não-habermasianos. Diante disso, talvez o procedimento intelectualmente mais honesto para respondê-la seja, em vez de elencar esses argumentos, deixar que a própria teoria habermasiana fale por si.

A RECEPÇÃO DE WEBER POR FRANKFURT

Em *A teoria do agir comunicativo*, há um capítulo intitulado “De Lukács a Adorno” que, se puder ser estendido de modo a transformá-lo em algo do tipo “De Lukács a Habermas, passando por Adorno”, daria ao leitor as melhores condições para, por si mesmo, decidir se considera ou não Habermas parte dessa tradição, ou mais do que isso, seu legítimo herdeiro.

Como o capítulo em questão trata da recepção da teoria da racionalização de Weber pelo marxismo ocidental, permito-me apresentar um rápido esboço dessa teoria, dando especial ênfase para as duas teses que, juntas, compõem o diagnóstico weberiano da modernidade. Weber, como se sabe, concebe a modernização como o resultado de um processo histórico-universal de racionalização. Esse processo, segundo Weber, caracteriza-se pela disposição do homem, motivado pelas necessidades metafísicas do es-

pírito, a compreender o mundo como um cosmos com sentido. Esse movimento, comum a todas as religiões universais, teria o grau de racionalização medido, segundo Weber, pela distância que cada uma delas toma do pensamento mágico. Enquanto a magia procura acalmar a ira de um deus ou exorcizar um demônio que faz sofrer o crente, a religião, em geral, busca uma explicação para esse sofrimento, caracterizado por uma distribuição desigual de bens terrenos e soteriológicos, e traça os caminhos da salvação. Como essa busca exige a progressiva satisfação das exigências do pensamento operacional-formal, o processo de racionalização acaba por apontar, em todos os casos, para a mesma direção de uma visão desencantada do mundo. Quando, finalmente, a ética protestante da profissão anula a ruptura entre busca ascética de salvação e ordens profanas do mundo, promovendo uma metodização de todos os aspectos da vida, abre-se o caminho para um visão não só desencantada, mas totalmente moderna de mundo que, não obstante, solapa a base ético-religiosa sobre a qual ela própria se erigiu. Daí o diagnóstico weberiano da modernidade, baseado na concepção crítica de duas tendências: no plano da cultura, a diferenciação de esferas autônomas de valor; no plano da sociedade, a crescente independência dos sistemas de ação racional regida por fins. A essas tendências correspondem, respectivamente, duas teses da maior importância: a *tese da perda de sentido* e a *tese da perda de liberdade*.

Com relação à primeira tese, Weber observa o rompimento da unidade das imagens religioso-metafísicas do mundo e, conseqüentemente, a impossibilidade de atribuir a esse mundo um sentido. Os princípios supremos em que se fundavam essas imagens racionalizadas mantinham a unidade dos três aspectos sob os quais o mundo poderia ser acessível – o cognitivo, o normativo e o expressivo. Contudo, com a diferenciação das esferas de valor, cada qual seguindo uma lógica própria de desenvolvimento, “a razão se dissocia, destruindo sua própria universalidade”. O que se vê, no seu lugar, é a inevitabilidade de conflitos derivados do fato dessas distintas esferas penetrarem simultaneamente um mesmo âmbito institucional. Weber descreve essa situação como um “novo politeísmo”, numa referência ao processo, verificado nas

sociedades tribais, de personificação de conflitos entre valores como um conflito entre deuses projetado nos céus.

Vale a pena a reprodução do texto onde Weber recusa tanto a unificação ética do mundo em nome da fé quanto a unificação teórica do mundo em nome da ciência:

a impossibilidade de alguém se fazer campeão de convicções práticas “em nome da ciência” – exceto o caso único que se refere à discussão dos meios necessários para atingir fim previamente estabelecido – prende-se a razões muito mais profundas. Tal atitude é, em princípio, absurda, porque as diversas ordens de valores se defrontam no mundo, em luta incessante. Sem pretender traçar o elogio da filosofia do velho Mill, impõe-se, não obstante, reconhecer, que quando se parte da experiência pura, chega-se ao politeísmo. A fórmula reveste-se de aspecto superficial e mesmo paradoxal, mas, apesar disso, encerra uma parcela de verdade. Se há uma coisa que atualmente não mais ignoramos é que uma coisa pode ser santa não apenas sem ser bela, mas *porque e na medida em que* não é bela – e a isso há referências no capítulo LIII do Livro de Isaías e no salmo 21. Semelhantemente, uma coisa pode ser bela não apenas sem ser boa. Nietzsche relembrou esse ponto, mas Baudelaire já o havia dito por meio das *Fleurs du Mal*, título que escolheu para sua obra poética. A sabedoria popular nos ensina, enfim, que uma coisa pode ser verdadeira, conquanto não seja bela nem santa nem boa. Esses, porém, não passam dos casos mais elementares da luta que opõe os deuses das diferentes ordens e dos diferentes valores. Ignoro como se poderia encontrar base para decidir “cientificamente” o problema do valor da cultura francesa face à cultura alemã; aí, também, diferentes deuses se combatem e, sem dúvida, por todo o sempre. Tudo se passa, portanto, exatamente como se passava no mundo antigo, que se encontrava sob o encanto dos deuses e demônios, mas assume sentido diverso. Os gregos ofereciam sacrifícios a Afrodite, depois a Apolo e, sobretudo, a cada qual dos deuses da cidade; nós continuamos a proceder de maneira semelhante, embora nosso comportamento haja rompido o encanto e se haja despojado do mito que ainda vive em nós. (Weber, 1993, p.41-2; apud Habermas, 1989b, p.320-1).

Essa passagem “completa” a “dialética do esclarecimento” ocidental, a partir da qual Weber interpreta o desafio existencial de nosso tempo. Os poderes pessoais do antigo politeísmo, destronado pelo processo de racionalização, retornam na forma de poderes impessoais desencantados, depois de o *pathos* da ética

cristã ter mascarado, por mil anos, os eternos conflitos entre valores que envolvem nossas vidas. Aos que anseiam por novos profetas e salvadores, Weber recomenda um outro caminho que consiste em “entregar-se ao trabalho e responder às exigências de cada dia”, tarefa que se torna fácil “se cada qual encontrar e obedecer ao demônio que tece as teias de *sua* vida”.

Com relação à segunda tese, Weber investiga a ameaça à liberdade do indivíduo representada pela crescente autonomia da empresa capitalista e do Estado moderno. Permito-me, aqui também, reproduzir o texto em que Weber a formula:

um dos elementos constitutivos do moderno espírito capitalista (e não somente deste, senão de toda cultura moderna), a saber, a condução racional da vida sobre a base da *idéia de profissão*, teve sua origem no capitalismo da *ascese cristã* ... Pois ao transferir-se a ascese das celas monacais à vida profissional e começar seu domínio sobre a moral intramundana, contribuiu para a construção deste poderoso cosmos da ordem econômica moderna que, ligado às condições técnicas e econômicas da produção mecânico-maquínista, determina hoje, com força irresistível, o estilo de vida de todos os que nascem dentro de suas engrenagens (não só dos que participam diretamente na atividade econômica), e lhe seguirá determinando quicá até que acabe por consumir a última tonelada de combustível fóssil. A preocupação pelos bens exteriores, dizia Baxter,¹ só devia pesar sobre o ombro de seus santos como “um leve manto do qual se pode despojar a qualquer instante”. O destino converteu esse leve manto em um invólucro férreo. O ascetismo se propôs a tarefa de atuar no mundo e transformá-lo; com isso, os bens exteriores deste mundo alcançaram um poder crescente e ao fim irresistível sobre os homens, um poder que não houve semelhante na história. Hoje seu espírito deslizou para fora desse invólucro, quem sabe se definitivamente. O capitalismo vitorioso, descansando como descansa em um fundamento mecânico, já não necessita, em todo caso, de seu apoio ... Ninguém sabe, todavia, quem habitará no futuro este invólucro vazio, ninguém sabe se ao fim desse prodigioso desenvolvimento surgirão novos profetas ou renascerão com força antigas crenças e ideais, *ou* se, à falta disso, não se perpetuará a petrificação mecanizada guarnecida de um tipo de convulsivo sentir-se importante. Neste caso, os “últimos homens” desta cultura farão verdade aquela frase: “especialistas sem espíri-

1 Ministro puritano que influenciou o protestantismo inglês do século XVII.

to, hedonistas sem coração, essas nulidades se imaginam ter alcançado um estágio da humanidade superior a todos os anteriores”. (Weber, 1984, p.198-200; apud Habermas, 1989a, p.322)

Ora, Weber não só apresenta o desenvolvimento histórico a partir de premissas diferentes das defendidas pelo materialismo histórico, como também chega a um diagnóstico da modernidade sofisticadíssimo, que aponta numa outra direção. Sua teoria da racionalização, portanto, não poderia ter passado despercebida. O primeiro dos grandes intelectuais marxistas a tomar posição frente à teoria weberiana foi Lukács. Em *História e consciência de classe*, numa clara referência crítica a Weber, lê-se:

esta racionalização do mundo, que é aparentemente total e penetra até ao mais fundo do ser físico e psíquico do homem, é porém limitada pelo caráter formal da sua própria racionalidade. Isto é, apesar de que para um observador superficial, a racionalização dos elementos isolados da vida, os conjuntos de leis formais que daí resultam se articulam imediatamente num sistema unitário de “leis” gerais, o desprezo pelo elemento concreto na matéria das leis, desprezo em que assenta o seu caráter de lei, manifesta-se na incoerência efetiva dos sistemas de leis, no caráter contingente das relações dos sistemas parciais entre si, na autonomia relativamente grande de que dispõem esses sistemas parciais uns em relação aos outros. Esta incoerência manifesta-se mais cruamente nas épocas de crise... (Lukács, 1974, p.115-6)

Para Lukács, portanto, o processo de racionalização encontra um limite na própria racionalidade, meramente formal, do sistema capitalista, e a crise, mais do que tudo, é o momento em que esse caráter da racionalidade capitalista é posto a nu, desvelando-se o efeito simplesmente coisificador e, no fundo, irracional da lógica do capital. Diante disso, Lukács vai recorrer a Hegel para questionar uma das teses de Weber: a tese da perda de sentido.

Como vimos, segundo essa tese, o processo de racionalização havia provocado uma dissolução da universalidade da razão em três esferas autônomas de valor (a cognitiva, a normativa e a expressiva), cada qual guiada por uma lógica própria, que não manteriam entre si uma unidade a não ser formal. Num primeiro momento, Lukács aceita o argumento defendido por Weber de

que a modernidade se caracteriza pela “dissolução da unidade substancial da razão e a sua diferenciação em momentos abstratos, em princípio irreconciliados (aspectos de validade, esferas de valor), ficando excluída a possibilidade de uma reconstrução teórica da razão objetiva *no plano do pensamento filosófico*” (Habermas, 1989a, p.462). Dessa maneira, Lukács rompe com o objetivismo da teoria de Hegel para quem “os momentos nos quais a razão se dissocia só voltam a ficar unificados na teoria, mantendo-se a filosofia como o lugar em que se cumpre e consoma a reconciliação dessa totalidade que se tornou abstrata...” (ibidem). Contudo, Lukács, contra Weber, sugere a tese de que, ainda que os momentos dissociados da razão não constituam na modernidade uma totalidade, “não por isso têm que enfrentar-se irreconciliavelmente no plano dos sistemas de ação racionalizados”.

Assim, num segundo momento, “Lukács toma de Hegel o conceito de totalidade de uma vida organizada racionalmente e o utiliza como critério da irracionalidade da racionalização social. Com esse recurso a Hegel, Lukács, implicitamente, pretende oferecer um desmentido à afirmação central de Weber ... de que essa unidade [da razão] não pode ser reconstruída sequer dialeticamente” (Habermas, 1989a, p.454). Com isso Lukács quer dizer que, sob o capitalismo, “o complexo de racionalidade cognitivo-instrumental se impõe à custa da racionalidade prática, coisificando os âmbitos comunicativos da vida. Por conseguinte, tem sentido perguntar-se se a crítica ao *caráter incompleto* dessa racionalização que se apresenta, com efeito, como coisificação não nos põe ante a consciência a possibilidade de uma *relação de complementação* entre a racionalidade cognitivo-instrumental, de um lado, e a racionalidade prático-moral e estético-expressiva, de outro, e isso como *critério imanente* a um conceito não mutilado de práxis” (p.463).

Na trilha de Marx, Lukács vai conceber a práxis como a realização revolucionária da filosofia, o que, do ponto de vista lógico, obriga-o a complementar sua teoria da coisificação com uma teoria da consciência de classe que vai identificar os sujeitos que hão de estabelecer praticamente a forma e o caminho pelos quais a unidade dos momentos dissociados da razão será recuperada.

Pois bem, a muito interessante crítica lukacsiana a Weber, à parte sua fragilidade teórica que não comentaremos, tinha um pressuposto material da maior importância: a “incoerência efetiva dos sistemas de leis”, o “caráter contingente das relações dos sistemas parciais entre si”, a “autonomia relativamente grande de que dispõem esses sistemas parciais uns em relação aos outros”, numa palavra, as crises recorrentes às quais estava sujeito um modo anárquico de produção como era o capitalismo em 1922. Ocorre que a partir da década de 1930, os tais sistemas parciais que dispunham de uma relativa autonomia uns em relação aos outros passam a ser progressivamente integrados. Estado, economia e cultura imbricam-se dando origem a fenômenos sociais inéditos, do nazismo à indústria cultural. Diante desses fenômenos, o marxismo ocidental se verá obrigado a um reposicionamento ante a teoria weberiana.

Dessa perspectiva, Adorno e Horkheimer continuam, na esteira de Lukács, a enxergar o processo de racionalização como um processo de coisificação – que eles estendem aos primórdios da civilização, modificando-lhe o caráter (cf. Habermas, 1989a, p.480 ss.) – e como tal irracional; só que, se para Lukács, seus limites ficavam aquém do que a teoria de Weber fazia supor, para Adorno e Horkheimer esse processo vai muito além do que prognosticava Weber. Nesse sentido, Adorno e Horkheimer observam o processo de fusão do aparato estatal com a grande empresa capitalista que acaba por dar origem a uma monstruosidade que tudo administra. Assim, esposam a tese weberiana da perda de liberdade, segundo a qual os bens exteriores, sob o capitalismo, alcançam um poder irresistível sobre os homens, transformando-se num invólucro férreo que descansa sobre um fundamento mecânico. Entretanto, Adorno e Horkheimer, a partir do conceito de “mundo administrado”, extrapolam o argumento de Weber: por meio da indústria cultural que também compõe esse mundo administrado, as próprias consciências são objeto de manipulação. Assim, o limite ao processo de racionalização dado pelo caráter formal da racionalidade capitalista, limite esse que permitiu a Lukács associar uma teoria da coisificação a uma teoria da consciência de classe, é rompido, e é no bojo desse processo que Adorno e

Horkheimer abandonam essa última teoria por uma teoria da cultura de massas.

A partir dessa análise, a própria tese da perda de sentido ganha um novo colorido: o caos cultural que se poderia esperar da perda de unidade da razão é suplantado por um movimento de forças que dá a tudo não um novo sentido, mas um ar de semelhança. Numa referência à tese da perda de sentido, Adorno e Horkheimer afirmam: “na opinião dos sociólogos, a perda de apoio que a religião objetiva fornecia, a dissolução dos últimos resíduos pré-capitalistas, a diferenciação técnica e social e a extrema especialização levaram a um caos cultural. Ora, essa opinião encontra a cada dia um desmentido. Pois a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança” (Adorno & Horkheimer, 1991, p.113).

Note-se que a releitura frankfurtiana do diagnóstico weberiano da modernidade, ou seja, a radicalização das teses da perda de sentido e de liberdade, pressupõe, feitas as contas, um rompimento implícito com uma das mais importantes teses marxistas: a de que o desenvolvimento das forças produtivas entraria em contradição com as relações capitalistas de produção. Nos dizeres de Adorno: “demasiado otimista era a expectativa de Marx de que seria historicamente certo um primado das forças produtivas, que necessariamente romperia as relações de produção. Nessa medida, continua Adorno, Marx – este inimigo juramentado do idealismo alemão – permaneceu fiel à construção afirmativa da História idealista” (Adorno, 1986, p.69-70). Em outras palavras, “as relações de produção se revelaram mais elásticas do que Marx imaginara” (p.63), permitindo que a (ir)racionalidade coisificante do sistema se convertesse numa espécie de mau infinito que, na verdade, se nutre do desenvolvimento das forças produtivas e por razão nenhuma é por ele ameaçado. Assim, como observa Habermas, “Adorno e Horkheimer radicalizam a crítica lukacsiana da coisificação. Não consideram que a racionalização integral do mundo seja só aparente e necessitam, em consequência, de uma conceituação que lhes permita nada menos do que qualificar o ‘todo’ de falso” (1989a, p.481).

A RECONSTRUÇÃO HABERMASIANA DO MATERIALISMO HISTÓRICO

Habermas, tanto quanto Adorno e Horkheimer, está atento para os fenômenos de manipulação das massas, tendo dedicado sua tese de livre-docência à *Mudança estrutural da esfera pública*. Percebe uma interpenetração progressiva da esfera pública com o setor privado que, por sua vez, assume funções públicas ou semi-públicas: nasce um setor intermediário que combina setores estatizados da sociedade e setores socializados do Estado sem a mediação de pessoas que pensem politicamente. Habermas observa, nesse processo, a transformação de um público restrito pensador de cultura em um público amplo consumidor de cultura, distante dos processos de exercício do poder, embora sempre convocado para fins de aclamação. Assim, para Habermas, tanto quanto para Adorno e Horkheimer, a idéia partilhada por Marx – de que as classes despossuídas e incultas, mesmo não preenchendo, à sua época, as condições de admissibilidade na esfera pública burguesa, justamente propriedade e educação, ainda assim nela penetravam, sendo-lhes possível transformar os conflitos econômicos numa política revolucionária exitosa – essa idéia não perdura na realidade contemporânea porque a imbricação do Estado e da sociedade “retira à esfera pública a sua base, sem lhe dar uma nova”. Daí Habermas sugerir a perda de referência de uma teoria da consciência de classe, adotando a perspectiva sociológica de uma teoria da cultura de massas.

Contudo, apesar de Habermas acompanhar Adorno e Horkheimer nesse movimento, perdura na sua teoria um resíduo lukacsiano, transposto, é verdade, para o plano superestrutural: “não excluo” – diz Habermas – “a possibilidade de que as crises econômicas possam ser permanentemente evitadas, embora apenas num modo tal que imperativos contraditórios de condição, que se afirmam na pressão em favor da realização do capital, viessem a produzir uma série doutras tendências de crise. A contínua tendência rumo ao distúrbio do crescimento capitalista pode ser processada administrativamente e transferida, por estágios, através do sistema político e sociocultural” (1994, p.55).

Contra Adorno e Horkheimer, Habermas vai afirmar que “não há produção administrativa de significados” (ibidem, p.92). Em outras palavras, se as crises sistêmicas, econômicas e político-administrativas, podem ser evitadas ou contornadas, o mesmo não se pode dizer das crises de legitimação e de motivação. Com a reacoplagem, nas sociedades avançadas, do sistema econômico ao sistema político, as relações de produção, antes mediatizadas pelas coisas, são politizadas – perdem sua aura natural –, criando, dessa maneira, uma crescente necessidade de legitimação. Com essa refeudalização das relações sociais, o sistema econômico perde seu caráter auto-regulativo e os conflitos distributivos podem ter agora uma solução administrativa, sendo a inflação e a crise permanente nas contas públicas o preço pago pela sociedade contemporânea para garantir a lealdade das massas e manter o processo de acumulação.

Apesar disso tudo, Habermas aponta uma série de condições restritivas para a solução do problema da crescente necessidade de legitimação: 1) o conflito entre uma política de estabilidade econômica e uma política de reformas sociais; 2) a internacionalização de capital e trabalho como fator limitante da ação dos Estados nacionais; 3) a perda de prestígio do nacionalismo como recurso restaurador de identidades; e, finalmente, 4) a difusão da instrução como obstáculo a uma planificação da ideologia. “Se, sob essas condições restritivas, o Estado não consegue manter os efeitos disfuncionais do processo econômico capitalista dentro dos limites que ainda podem ser aceitos pelo público dos eleitores; e se não consegue tampouco diminuir o nível mínimo de aceitabilidade, então são inevitáveis fenômenos de deslegitimação” (Habermas, 1983, p.237).

Essa possibilidade de crise apontada pela teoria de Habermas permite a ele manter, num outro plano, a crítica de Lukács a Weber. Habermas não mais se refere, como Lukács, ao caráter meramente formal, negligenciado por Weber, da racionalidade da economia capitalista; antes ele prefere criticar a idéia weberiana de conceber a “dominação legal com administração burocrática” como o tipo puro racional de dominação legítima: “o apelo do monopólio do Estado na criação e aplicação de leis, obviamente não

basta. O próprio processo se encontra sob pressão em favor da legitimidade. Pelo menos, uma posterior condição precisa por conseguinte ser cumprida: os fundamentos para força legitimante desses processos formais precisam ser dados” (Habermas, 1994, p.125).

Isso significa que o legal não coincide com o legítimo, e a própria condição de validade de um ordenamento jurídico depende do processo de formação, sem coação, de um consenso entre agentes capazes em torno da construção de uma realidade normativa. Com esse movimento engenhoso, Habermas recoloca na ordem do dia um assunto engavetado pelos teóricos de Frankfurt: uma teoria da emancipação. Só que, em vez de fundá-la, como Marx e Lukács, no pretenso caráter emancipador do trabalho, ele a funda no caráter emancipador da linguagem. É dessa perspectiva que deve ser estudada a proposta habermasiana *Para a reconstrução do materialismo histórico*.

Para melhor visualizar as implicações dessa mudança de registro no projeto reconstrutivo de Habermas, relembremos, num primeiro momento, como Marx descreve a crise de um modo de produção: “num determinado momento do seu desenvolvimento – diz Marx no seu famoso *Prefácio*... –, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou seja, com as relações de propriedade (que são apenas sua expressão jurídica) no interior das quais tais forças haviam desenvolvido até esse momento. Essas relações, de forma de desenvolvimento das forças produtivas, convertem-se em entraves. E emerge assim uma época de revolução social”. A isto Habermas acrescenta: a partir dessa descrição da crise “podemos entender a explicitação das forças produtivas como um mecanismo que cria problemas e que, decerto, *abre caminho* para a subversão das relações de produção e para a renovação evolutiva do modo de produção: mas que não as *produz*” (1983, p.127). “Evidentemente”, continua Habermas, “permanece a questão do modo pelo qual essa passagem [de um modo de produção a outro] se realiza. A resposta *descritiva* do materialismo histórico diz: ela se realiza através de conflitos sociais, através da luta, através de movimentos sociais e choques políticos ... Mas só uma resposta *analítica* pode explicar *por que* uma sociedade dá um passo evolutivo ... A resposta que gostaria de propor soa assim: o gêne-

ro aprende não só na dimensão (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas) do saber tecnicamente valorizável, mas também na dimensão (determinante para as estruturas de interação) da consciência prático-moral. As regras do *agir comunicativo* desenvolvem-se, certamente, em reação a mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico; mas, ao fazê-lo, seguem *uma lógica própria*” (ibidem, p.128, grifos meus).

Esta lógica própria do agir comunicativo é a lógica da ação orientada para o acordo, lógica que, segundo Habermas, pressupõe o alargamento teórico do conceito de razão para além da razão instrumental. Dessa perspectiva, o erro de Marx teria sido o de usar “o modelo bem mais limitado de uma autoconstituição da espécie a realizar-se única e exclusivamente pelo trabalho (Habermas, 1982, p.59), pois ao fazê-lo, “Marx não explicita efetivamente a conexão entre trabalho e interação, mas, sob o título nada específico da práxis social, reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à ação instrumental” (1987a, p.41-2).

Com o conceito de ação comunicativa Habermas pretende romper com o solipsismo da filosofia da consciência, da qual o materialismo histórico fundado no paradigma da produção seria um caso particular. E, nessa perspectiva, Habermas complementa o conceito de ação comunicativa com o conceito de mundo da vida, entendido como um contexto referencial por trás dos participantes, da interação e no qual eles se movem “desde sempre”. Dessa forma, Habermas, baseando-se na teoria de Austin dos atos de fala, vai buscar na linguagem utilizada na comunicação entre os participantes, a referência para desvendar as estruturas deste mundo da vida partilhado intersubjetivamente. A partir da análise dos casos puros dos atos de fala, Habermas completa a caracterização deste horizonte por trás dos agentes comunicativos. “Os participantes já não vão buscar a este mundo da vida *somente* os padrões consensuais de interpretação (o saber de base do qual se alimentam os conteúdos proposicionais), mas também os padrões de relações sociais de confiança no plano normativo (as solidariedades tacitamente implícitas em que se apóiam os atos elocutórios) e as competências adquiridas no processo de socialização (o pano de fundo das intenções do locutor)” (1990b, p.291).

“Considerado como *recurso*, o mundo da vida divide-se de acordo com as componentes ‘fornecidas’ dos atos de fala, ou seja das suas partes constituintes de caráter proposicional, ilocucional e intencional, em cultura, sociedade e pessoa. *Cultura* denomino eu o arsenal de saber no qual os agentes comunicativos, ao entenderem-se mutuamente sobre algo que está no mundo, se munem com interpretações potencialmente consensuais. *Sociedade* (no sentido estrito de uma componente do mundo da vida) chamo eu às ordens legítimas das quais os agentes comunicativos, ao entrarem em relações interpessoais, retiram uma solidariedade fundada na pertença de grupos. *Personalidade* serve de termo técnico para competências adquiridas que tornam um sujeito capaz de agir e falar colocando-o assim em situação de, em cada contexto dado, tomar parte de processos de compreensão mútua e afirmar a sua identidade em contextos de interação alteráveis. Esta estratégia conceitual quebra com a concepção tradicional, ainda mantida pela filosofia da práxis e do sujeito, de que as sociedades são constituídas por coletivos e estes, por sua vez, por indivíduos. Indivíduos e grupos são, apenas num sentido metafórico, ‘membros’ de um mundo da vida.”

“De fato a reprodução simbólica do mundo da vida efetua-se como um processo circular. Os núcleos estruturais do mundo da vida são, por seu lado, ‘tornados possíveis’ por meio dos processos de reprodução correspondentes e estes, por sua vez, por meio de contributos do agir comunicativo. A *reprodução cultural* assegura que as situações que aparecem de novo (na dimensão semântica) sejam associadas a situações vigentes no mundo: ela assegura a continuidade da transmissão cultural e uma coerência do saber suficiente para a necessidade de compreensão mútua da práxis cotidiana. A *integração social* assegura que situações novas que apareçam (na dimensão do espaço social) sejam associadas às situações vigentes no mundo; ela zela pela coordenação de ações exercidas sobre relações interpessoais reguladas de modo legítimo e consolida a identidade de grupos. A *socialização* dos membros, finalmente, assegura que as situações novas que aparecem (na dimensão do tempo histórico) sejam associadas a situações vigentes no mundo; ela garante às gerações seguintes a aquisição de capacidade de

ação generalizada e zela pela concatenação entre histórias individuais e as formas coletivas de vida. Nestes três processos de reprodução são renovados esquemas de interpretação capazes de consenso (ou ‘saber válido’), relações interpessoais ordenadas de modo legítimo (ou ‘solidariedade’), bem assim como capacidades de interação (ou ‘identidades pessoais’)” (1990b, p.315).

Por fim, a filosofia de Habermas completa-se com a análise da *reprodução material* da sociedade (em sentido lato) e o conceito de integração sistêmica. Se a integração social é produzida por um consenso alcançado normativamente, a integração sistêmica, a cargo de que está confiada a reprodução material da sociedade, produz-se por meio de uma regulação não normativa para além da consciência dos agentes. Assim, o materialismo histórico é reconstruído por Habermas a partir de uma nova concepção de evolução social apoiada num processo de diferenciação de segunda ordem: por um lado, o processo de racionalização do mundo da vida que culmina com a diferenciação quase que completa das estruturas acima mencionadas (cultura, sociedade e personalidade); por outro, o processo de aumento contínuo da complexidade do sistema (garantia da reprodução material), que culmina com o surgimento de subsistemas, a empresa privada e o Estado. Estes subsistemas, segundo Habermas, representam formas que se tornam independentes dos fundamentos prático-morais dos quais surgiram e que operam através dos meios deslingüistizados de controle, dinheiro e poder, que substituem a linguagem como elemento de coordenação.

A partir dessas considerações, vale a pena uma pequena retrospectiva histórica de como ele enxerga o processo de autoconstituição da espécie, dos primórdios da hominização até as sociedades modernas. Para ele, que se baseia em recentes descobertas antropológicas, já os homínidas trabalhavam socialmente, os machos agrupados em hordas dedicados à caça, as fêmeas coletando frutos e cuidando dos filhos. Esse primeiro modo de produção, o da caça feita em cooperação, era incompatível com o sistema que, de um modo geral, governava as relações sociais, qual seja, um sistema de *status* fundado, exclusivamente, na capacidade de ameaça daquele que em cada circunstância detinha determinada posição.

Esse problema sistêmico foi resolvido com o surgimento de um sistema de parentesco baseado na exogamia. Com o aparecimento da família, um homem adulto poderia unir um *status* no grupo masculino de caça e outro no sistema das mulheres e crianças. Nasce o sistema social de papéis, fundado em um conjunto de normas que pressupõe a linguagem. Assim, só se pode falar de homem, propriamente, quando o sistema de ação está estruturado em termos convencionais, isto é, quando a ação é orientada para papéis fixos e para a conservação da ordem social, e não para a satisfação instrumental das próprias necessidades a partir do trabalho.

Se considerarmos somente um dos níveis de integração social propostos por Habermas, precisamente o nível das estruturas gerais de ação, pode-se dizer que esse sistema convencional de ação se mantém até a época moderna, quando, só então, o sistema de ação é estruturado em termos pós-convencionais, ou seja, quando os princípios éticos são escolhidos autonomamente, isto é, independentemente da autoridade de grupos ou pessoas.

No curso da evolução social, das sociedades primitivas às sociedades modernas, Habermas percebe, como dissemos, um duplo movimento de diferenciação interna de mundo da vida e sistema e de diferenciação externa (desacoplamento) de um em relação ao outro. Se nas sociedades arcaicas se nota uma coincidência entre integração social e integração sistêmica, ou seja, os mecanismos sistêmicos não são independentes das instituições por meio das quais se garante a integração social, nas sociedades modernas há uma independência quase total dos subsistemas Estado e empresa privada, só reconectados com a prática comunicativa através das instituições de direito civil público e privado, respectivamente.

Deste desacoplamento de subsistemas crescentemente independentes de um mundo da vida internamente diferenciado multiplicam-se, evidentemente, as possibilidades de patologias sociais induzidas sistemicamente, entre as quais a perda de sentido e a perda de liberdade. Curiosamente, a racionalização do mundo da vida (estruturalmente diferenciado pela prática comunicativa) que permitiu e, de certa forma, exigiu uma maior complexidade sistêmica, vê-se agora ameaçada pelos imperativos dos subsistemas econômico e burocrático-estatal que subordinam à racionalidade

instrumental a racionalidade prático-moral, da qual são frutos, e a racionalidade estético-expressiva.

É nessa perspectiva que Habermas entende o fenômeno da coisificação: “a racionalização do mundo da vida torna possível que a integração social da sociedade se polarize por meios de controles independentes da linguagem, permitindo com isso um desgarre de âmbitos de ação formalmente organizados, os quais reagem agora, por sua parte, como realidade objetivada, sobre os contextos de agir comunicativo e opõem ao mundo da vida marginalizado seus próprios imperativos” (1990a, p.451).

Mas, nesse ponto, é importante observar como a reconstrução habermasiana acaba relativizando as teses weberianas da perda de sentido e da perda de liberdade. Habermas submete essas duas teses a um exame crítico. Quanto à tese da perda de sentido, Habermas acusa Weber de ter inferido a incompatibilidade de distintas formas de pretensões de validade a partir da perda de unidade substancial da razão, sem se dar conta de que essa unidade pode ser assegurada, no plano formal, pelo desempenho argumentativo comum a essas pretensões.

Segundo Habermas, o pluralismo irreconciliáveladvogado por Weber existe sim, mas entre sistemas de valores no que concerne a seu conteúdo. Isso, porém, nada tem a ver com os aspectos de validade sob os quais se diferenciam as esferas culturais de valor. Assim, Weber não teria distinguido com suficiente clareza os conteúdos particulares de valor e os critérios universais de valor. Segundo Habermas, essa confusão entre conteúdos particulares e critérios universais contamina inclusive a análise weberiana do processo de racionalização do direito. E aqui esbarramos em aspectos da tese da perda de liberdade. Pois que a racionalização do direito só é compatível com essa tese se puder ser abordada sob o prisma exclusivo da racionalidade formal, isto é, desprovida de valor. É a opção de Weber. Contudo, caso Weber tivesse realçado as analogias entre evolução moral e racionalização jurídica, o que, para Habermas, considerando-se a sua própria abordagem, teria sido o natural, ele teria obrigatoriamente que relaxar a hipótese do invólucro férreo que submete os indivíduos. Não o fazendo, Weber involuntariamente substitui o mode-

lo das três esferas de valor racionalizadas segundo sua própria lógica por um modelo de pluralidade de valores soltos racionalizáveis sob o aspecto único das relações meio-fim (a ciência do direito, nessa perspectiva, restringe-se a indicar a regra jurídica mais adequada para obter determinado fim, de acordo com as normas do pensamento jurídico, sem questionar-lhe a justiça ou a própria existência). Já no modelo habermasiano, o direito é o elemento de conexão entre mundo da vida e sistema, e como tal é justamente uma esfera chave para coibir o processo de colonização do mundo da vida pelo sistema, assim como coibir o processo de colonização interna ou juridificação excessiva da esfera social.

Assim, na sociedade burguesa, segundo ele, os âmbitos de ação integrados socialmente adquirem, perante os subsistemas Estado moderno e empresa capitalista, a forma de esfera da opinião pública que compreende as redes sociais de comunicação, e a esfera da vida privada que compreende as famílias. Assim, se, de um lado, temos o Estado e a empresa privada (subsistemas regidos por meios), de outro, temos a “praça” pública e a família (ordens institucionais do mundo da vida); se, de um lado, temos contribuintes e trabalhadores, de outro, temos cidadãos e consumidores. Embora o próprio Habermas observe que “é bem verdade que a *autonomia dos consumidores, supostamente independentes* ao decidir suas compras, e a *autonomia dos cidadãos, supostamente soberanos* no ato de votar, são só postulados da economia burguesa e da teoria burguesa do Estado”, ele não deixa de afirmar que “mesmo nestas ficções se torna patente a circunstância de que os padrões culturais de legitimação têm uma estrutura que obedece a uma lógica própria; permanecem ligados aos contextos do mundo da vida e não estão abertos aos ataques da economia e da política como estão as magnitudes mais abstratas que são a força de trabalho e os impostos” (1990a, p.456).

Dessa reconstrução, são vários os elementos a destacar: 1) a racionalização do mundo da vida permite que dele se desgarre meios de ação formalmente organizados, a empresa privada e o Estado, controlados por meios independentes da linguagem, a saber, os meios dinheiro e poder, respectivamente; 2) diante dos subsistemas empresa privada e Estado, encontram-se, ligadas a contextos do mundo da vida, as figuras do consumidor e do cida-

dão, cuja “autonomia” encontra-se constantemente ameaçada pelos imperativos próprios dos subsistemas; 3) não obstante essa ameaça, não se pode deixar de reconhecer a circunstância de que o consumidor e o cidadão encontram-se numa esfera própria, independente daqueles subsistemas, fato que se torna patente se sua situação for comparada àquela do trabalhador e do contribuinte; 4) a partir daí, Habermas entende como patologias (anomalias) os desequilíbrios que os subsistemas podem causar ao processo de reprodução simbólica da sociedade.

Nesse contexto, a coisificação não é um estado permanente da sociedade capitalista, mas um fenômeno que ocorre quando quer que a racionalidade instrumental sistêmica sobreponha-se à racionalidade prático-moral do mundo da vida. Diante dessa argumentação, a questão da coisificação na teoria habermasiana fica reduzida à questão empírica de saber até onde o crescimento da complexidade dos subsistemas pode ir, sem que provoque efeitos colaterais patológicos no processo de reprodução simbólica do mundo da vida.

Se agora, num plano mais geral, confrontarmos o materialismo marxista e o materialismo habermasiano, observaremos sem muita dificuldade que, naquilo que é fundamental, a crítica de Habermas a Marx pode ser resumida a duas objeções principais que, no fundo, atacam o mesmo problema: *o conceito de totalidade*. Uma primeira objeção propõe a substituição da relação entre trabalho e natureza pela relação entre agir comunicativo e mundo da vida nos seguintes termos:

Com os conceitos que se completam reciprocamente do agir comunicativo e do mundo da vida é introduzida uma diferença entre determinações que – diferentemente da diferença entre trabalho e natureza – não reaparecem como momentos numa unidade superior. É certo que a reprodução do mundo da vida se nutre de contribuições do agir comunicativo, enquanto este depende por sua vez dos recursos do mundo da vida. Este processo circular não deve ser representado segundo o modelo da autocriação como uma produção a partir dos seus próprios produtos, nem mesmo associado à auto-realização. Doutra forma hipostasiaríamos o processo de compreensão mútua – como acontece na filosofia da práxis com o processo de trabalho – como acontecer mediatizante e exacerbaríamos

o mundo da vida – como a filosofia da reflexão o faz com o espírito – numa *totalidade* de um sujeito de nível superior. A diferença entre mundo da vida e agir comunicativo não é recuperada numa unidade... (Ibidem, p.314)

A segunda objeção passa igualmente pela crítica à idéia de *totalidade*, herdada por Marx da filosofia hegeliana: se a diferença entre agir comunicativo e mundo da vida não é recuperada numa unidade, tão pouco a diferença entre mundo da vida e sistema pode sê-lo:

Com efeito, tal qual o jovem Hegel, Marx entende a unidade de sistema e mundo da vida segundo o modelo de uma *totalidade ética desgarrada* cujos momentos, abstratamente separados, estão condenados a sucumbir. Porém, sob esta premissa, o processo de acumulação desprendido de toda orientação conforme a valores de uso tem que apresentar-se literalmente como aparência – o sistema capitalista *não é outra coisa* que a forma fantasmagórica de relações de classe que se tornaram anônimas e se converteram em fetiche. A autonomização sistêmica do processo de produção tem o caráter de um encantamento. Marx está convencido *a priori* de que no capital *não tem ante si outra coisa* que a forma mistificada de uma relação de classes. Este enfoque interpretativo impede que aflore a questão de se as esferas sistêmicas que são a economia capitalista e a moderna administração estatal não representam também um nível de integração superior e evolutivamente vantajoso frente às sociedades organizadas estatalmente. Marx concebe até tal ponto a sociedade capitalista como totalidade que passa por alto o *intrínseco valor* evolutivo que possuem os subsistemas regidos por meios. (Ibidem, p.479-80)

Por trás dessa idéia de que os subsistemas regidos por meios têm um valor intrínseco está a concepção de que a economia capitalista e a administração estatal são o resultado de um processo interativo de aprendizagem entre agentes capazes, cujos benefícios podem ser mensurados pela tarefa que cumprem de aliviar a prática comunicativa cotidiana de problemas aos quais pode ser dada uma solução através de meios deslingüistizados de controle.

Nesse contexto, os subsistemas cumprem funções de dupla utilidade: por um lado, ao eximir a interação comunicativa de problemas de ordem material, os subsistemas desobstruem a re-

produção simbólica do mundo da vida; por outro, a própria reprodução material ganha impulso ao se ver livre dos entraves que pode representar a utilização da linguagem como meio de interação na solução de problemas que exigem maior eficiência e rapidez. Sendo assim, tudo leva a crer que, para Habermas, a desvantagem dos subsistemas correspondente ao maior risco de efeitos colaterais coisificadores é mais do que compensada pelos ganhos do ponto de vista da integração social e da integração sistêmica.

Nesse ponto, o rompimento com a tradição de Frankfurt é patente e uma comparação com Adorno é ilustrativa. Quando Adorno submete a dialética hegeliana a uma crítica imanente, ele propõe a redefinição de algumas categorias, dentre as quais a de essência e fenômeno. No âmbito da dialética idealista, Hegel procedeu a um nivelamento teórico destas categorias. O fenômeno, para ele, é a determinação imediata que faz da essência o que ela é, ou seja, é a essência que existe na sua imediatidade. Se, contudo, numa existência, há o essencial e o inessencial, o elemento que os diferencia não reside, para Hegel, na própria coisa, mas encontra-se fora do seu movimento imanente. Isso significa que, se os sujeitos cognoscentes podem conhecer as coisas, não podem determinar o que nelas é essencial, a não ser que a apreendam de um determinado ponto de vista. Nesse caso, porém, o essencial dirá respeito mais à forma como a coisa foi apreendida do que a ela própria. O que é essencial sob uma óptica, pode ser inessencial sob outra.

Adorno, em consonância com a dialética materialista, redefine estas categorias. Para ele, essência é aquilo que está oculto sob a fachada do imediato. “Essência”, ensina ele, “é antes de tudo uma monstruosidade, a organização do mundo que rebaixa os homens a meios de sua própria conservação individual, mutilando e ameaçando sua vida à medida que a reproduz e simula ser assim para satisfazer uma necessidade deles; a única coisa que pretende é conservar a si mesma” (1975, p.170). Sua fachada, todavia, mostra algo oposto, isto é, mostra essa organização servindo à necessidade de conservação do homem: a este simulacro Adorno chama de fenômeno.

Ora, Habermas acusa a existência de uma essência (sem o que é impossível se falar em coisificação) – os subsistemas –, mas

não os concebe como uma monstruosidade, um aparato que rebaixa os homens; antes, prefere abordá-los pelo valor intrínseco que possuem por capacitarem os homens a resolver engenhosamente problemas de interação sistêmica cada vez mais complexos. Habermas, é verdade, percebe que a ampliação das margens de opção e o aumento de graus de liberdade que essas inovações sociointerativas possibilitam vêm acompanhados da consciência de novas situações problemáticas eventualmente mais agudas, mas, ainda assim, opta por inseri-las no quadro de um processo de aprendizagem prático-moral.

Dessa forma, Habermas, se comparado a Adorno, “humaniza”, por assim dizer, a essência: ela é boa, mas dada a excessos; cabe a nós restringirmos as atividades dessa magnífica engenhoca ao terreno para o qual ela é adequada a operar. Para Adorno, ao contrário, o fenômeno da coisificação sob o capitalismo, longe de ser um efeito colateral, é seu subproduto mais direto. Neste sentido, em vez de realçar o valor intrínseco dos subsistemas regidos por meios (o que o próprio Marx efetivamente não nega), ele prefere concebê-los como algo que, mais do que se tornar fim em si mesmo (o que Habermas também não nega), cria a sensação de estar a serviço das necessidades humanas quando não faz mais do que atender a sua própria necessidade de perpetuação. Se, portanto, para Adorno, há uma contradição dialética entre – no jargão habermasiano – sistema e mundo da vida, para Habermas há entre eles uma mera tensão que a ação comunicativa pode amainar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. Capitalismo tardio ou sociedade industrial. In: COHN, G. (Org.) *Adorno*. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. *Dialectica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- _____. *Teoria estética*. Lisboa: Martins Fontes, 1982.
- ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1987a.
- _____. *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987b.
- _____. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa*. Buenos Aires: Taurus, 1989a. v.I.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989b.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa*. Buenos Aires: Taurus, 1990a. v.II.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990b.
- _____. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Editoria Labor, 1976.
- LÖWITH, K. *Max Weber and Karl Marx*. London: B. S. Turner, 1993.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Porto: Escorpião, 1974.
- MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador)*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973. 2v.
- _____. *O capital*. São Paulo: Difel, 1980. 6v.
- MARX, K., ENGELS, F. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980. 3v.
- WEBER, M. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1984. v.I.
- _____. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1987. v.II.
- _____. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1988. v.III.
- _____. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1993.

7 CULTURA: UM TÓPICO BRITÂNICO DO MARXISMO OCIDENTAL

MARIA ELISA CEVASCO*

COMPONENTES DE UMA CULTURA NACIONAL

Fazendo um mapeamento do solo histórico da cultura britânica, em um artigo de 1968, Perry Anderson indica: “A Grã-Bretanha, a mais conservadora entre as grandes sociedades da Europa, tem no momento uma cultura à sua imagem e semelhança: medíocre e inerte, em qualquer contexto mais amplo ... Uma política capaz de superar o capital somente poderia surgir a partir de uma cultura capaz de contestar frontalmente sua ascendência intelectual e de apresentar alternativas efetivas. Basta mencionar isso para se lembrar de que na Grã-Bretanha não há, no momento, nenhum sinal deste tipo de luta...” (1992a, p.49).

Nesta segunda metade da década de 1990, após a acachapante vitória do neoliberalismo sobre o consenso social democrata do pós-guerra, comandada pela reversão ideológica do thatcherismo,

* Professora de Literatura Inglesa na USP.

o pessimismo desta descrição de Anderson parece acertadamente profético e uma avaliação linear poderia arrolar, entre os suspeitos de primeira hora, ao lado de mais uma das crises do capitalismo, o desfibramento de uma resistência incapaz de apresentar alternativas à ascensão da Nova Direita que, com sua retórica triunfalista do individualismo possessivo e da eficiência do mercado, veio desmontar as utopias de mudança que marcaram os anos 60.

Mas em um paradoxo que só surpreenderia os mecanicistas mais fanáticos, as duas décadas de 1960 a 1980 foram anos de fecunda produtividade entre os derrotados, e é ainda em suas obras que devemos buscar os recursos que nos podem ajudar a pensar os modos de fazer refluir essa imensa maré antiesperança.

E estes recursos, que iriam formar na Grã-Bretanha “a mais viva das Repúblicas das Letras do socialismo europeu” (Anderson, 1992b, p.197), já estavam lá, bem à vista, mas convenientemente esquecidos em favor do tom deliberada – e acertadamente polêmico e provocador – do mapeamento de Anderson.

Entre as peculiaridades dos ingleses no pós-guerra uma das mais interessantes e frutíferas é, sem dúvida, a formação de uma *New Left* que iria trazer uma contribuição decisiva no interior do marxismo ocidental, em sua crítica ao capitalismo e à cultura que o potencia, confirmando a vocação de filosofia do presente histórico do marxismo e estabelecendo uma *intelligentsia* radical no seio de uma das mais conservadoras sociedades da Europa.

Formada no “mundo perdido” marcado pelas revelações do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, pelo choque de mais uma evidência do imperialismo ocidental – na tentativa de invasão do Egito em 1956 – e ainda pela constatação da falência cada vez mais patente do Labour Party inglês de produzir uma sociedade socialista, a *New Left* estava longe de ser homogênea: sob seu arco se encontravam “comunistas dissidentes”, com fortes ligações com a política e cultura das classes trabalhadoras, “socialistas independentes” – intelectuais que continuavam a tradição marxista dos anos 30 nas duas universidades mais tradicionais da Inglaterra –, e marxistas “teóricos” – jovens intelectuais inspirados pelo internacionalismo clássico de correntes marxistas “continentais” (Chun, 1993, p.17).

O mais forte traço de união neste amálgama produtivo era a consciência clara da necessidade de uma nova direção política. “As direções antigas haviam chegado a um beco sem saída e demonstrado sua incapacidade de levar a sociedade a um estágio mais humano”: o stalinismo se revelou “um ultraje às tradições socialista e bolchevista”; o fabianismo, o Labour Party e os partidos social-democratas sofriam todos de agudo “gradualismo”, uma estratégia não só “burra”, como “perniciosa”: uma política que pressupunha “não haver um inimigo a ser derrotado mas simplesmente uma sociedade fora de moda que uma vez modernizada...” (Williams, 1989a, p.69). Neste quadro ficou evidente a necessidade de se pensar novas bases para a mudança e a interpretação socialistas do mundo.

A *New Left* não pôde fazer, evidentemente, um movimento socialista vitorioso. Raphael Samuel – um dos membros fundadores da *University and Left Review* e o iniciador, em 1966, do History Workshop de Oxford, uma das continuações institucionais da *New Left* – fazendo um balanço, no trigésimo aniversário do movimento, assim se dirigiu aos jovens estudantes socialistas de Oxford que, em 1987, haviam organizado um seminário comemorativo: “Toda vez que me sinto desanimado por causa da política, penso na XI tese sobre Feuerbach, de Marx – os filósofos apenas interpretaram o mundo, a questão é mudá-lo – e então acabo me convencendo que podemos nos consolar revertendo-a – se não podemos efetivamente mudar o mundo o mínimo que devemos fazer é entendê-lo” (apud Chun, 1993, p.167). E o movimento primeiro da *New Left* vai ser justamente a tentativa de, através do programa materialista, compreender a realidade da experiência da vida sob o capitalismo na sua feição britânica pós-imperial.

Reconhecendo que a miséria da teoria – bem visível na Inglaterra dos anos 50, praticamente isolada, salvo pelas intervenções do Partido Comunista, dos desenvolvimentos teóricos do marxismo europeu – minava o socialismo inglês, a *New Left* dedicou-se então a seguir à risca a recomendação de William Morris de “formar socialistas”. Seus principais campos de atuação vão ser a educação, a análise teórica e a propaganda.

A educação para adultos foi parte importante da atuação institucional da *New Left*. Tanto Raymond Williams como E. P.

Thompson foram membros ativos da Worker's Education Association (WEA), um projeto de instrução universitária para adultos. Este tipo de atividade representava, na avaliação de Williams (1989c, p.170), uma forma de atividade social e cultural que lhes possibilitava reunir o que, em suas vidas pessoais, tinha sido apartado: o valor de um conhecimento mais avançado e o desapossamento contínuo deste benefício em sua classe de origem ou afiliação.

A iniciativa de militância intelectual de mais longa duração da *New Left* foi a manutenção de publicações que funcionam até nossos dias como um espaço de difusão, reflexão e de discussão do pensamento marxista contemporâneo. Nas páginas da *New Left Review*, nos livros e mais tarde nas publicações da Verso, a editora da *NLR*, vai se firmando um bem-sucedido projeto intelectual de renovação do marxismo na e a partir da Grã-Bretanha. A *New Left Review*, fundada em 1960 a partir da fusão de duas outras publicações, representou uma porta de entrada da produção do marxismo ocidental na Inglaterra e foi um elo de ligação entre a tradição de esquerda do momento antifascista dos anos 30 e as novas manifestações do marxismo dos anos da guerra fria.¹

É neste quadro que se destaca a produção de Raymond Williams. Mais perto por idade e afinidade da primeira geração da *New Left* – E. P. Thompson, John Saville, Ralph Miliband –, ele compartilhava com a segunda geração das preocupações com a cultura popular, com a análise dos efeitos da nova sociedade dos mídias e das maneiras de se combater as formas de dominação cultural. Ele foi um importante elemento de ligação entre os dois grupos e sua crítica iluminadora dos impasses político-culturais do capitalismo representa um componente fundamental da contribuição britânica ao pensamento de esquerda contemporâneo.

Sua trajetória concentra muitas das características desse momento da esquerda européia. Na avaliação da *New Left*, “um marxismo autônomo e maduro não poderia se desenvolver na Grã-Bretanha sem antes dar conta do trabalho de Williams” (Williams,

1 Ver, a este respeito, Kenny, 1995.

1979a, p.8). Ele é uma das raras unanimidades entre os teóricos “radicais”, para se usar uma terminologia anglo-saxã. Segundo Perry Anderson (1976), ele foi “o mais notável pensador socialista que surgiu da classe trabalhadora do ocidente”. Tony Pinkney (1989, p.12) lista alguns dos termos de comparação mais comuns nas apreciações do trabalho de Williams: “talvez o único teórico marxista inglês que se equipara aos seus companheiros do continente” (Martin Jay); “para encontrar seus iguais devemos procurar na produção estética de um Lukács, Benjamin ou Goldmann”, (Terry Eagleton). Para Cornel West (1992, p.6), “ele foi o último entre os grandes intelectuais socialistas europeus a nascer antes do fim da idade da Europa”.

Não é fácil delimitar o ponto central de onde se propaga esta unanimidade. A obra de Williams tem uma abrangência de tirar o fôlego nestes nossos tempos de especialidades restritas. Escreveu romances, crítica e história literária – em obras como *Drama from Ibsen to Brecht*, *Modern Tragedy* e *The English Novel from Dickens to Lawrence* –, história da cultura – em *Cultura e sociedade* e *The Long Revolution* e, como se poderia esperar de um intelectual que virtualmente articulou uma nova disciplina, os *cultural studies*, alterando assim “irreversivelmente o mapa intelectual e político da Grã-Bretanha” (Eagleton, 1989, p.9), uma gama impressionante de estudos de difícil classificação pelos critérios da divisão usual do trabalho intelectual – como *O campo e a cidade* – uma história social, literária e intelectual das imagens do campo e da cidade em três séculos de prosa e poesia; ou as reflexões políticas sobre o futuro do socialismo reunidas em *Resources of Hope* e *Towards 2000*; ou, ainda, o exercício de etimologia histórica em *Keywords*, que traça as mudanças históricas nas alterações do sentido de 110 das palavras que usamos para falar de cultura e da sociedade.

É bem possível que o aspecto decisivo de sua obra seja expressão de sua capacidade de articular em conceitos o entrecruzar de sua trajetória pessoal e uma conjuntura histórica em que a expansão da educação, mas também dos meios de comunicação de massas, da produção de bens, e também do consumismo, alterava os modos da organização e da dominação de classes na Grã-Bretanha. A obra de Williams vai demonstrando os passos decisivos

vos da elaboração das categorias e análises que nos possibilitam pensar essa nova mutação do capitalismo. Ela incorpora muito da tradição de radicalismo político da classe trabalhadora inglesa, adaptado à feição dos novos tempos; assim como a tradição intelectual de crítica ao capitalismo industrial – o próprio Williams, em *Cultura e sociedade*, historia esta tradição do momento em que Burke e Cobbet registram, de pontos de vista contrastantes, os impactos da Revolução Industrial à atualização desta tradição no segundo pós-guerra, como concretizada na penetração da crítica de cultura embutida no projeto do Cambridge English de F. R. Leavis. Incorpora, ainda, a percepção certa da *New Left* de que, àquela hora histórica de desmanche da Revolução Bolchevista efetuado pelo stalinismo e do gradualismo da via social democrata efetuado pelo conservadorismo evidente nas posições do Labour Party e pelo idealismo dos fabianos, qualquer projeto político para o socialismo teria que passar, necessariamente, por uma análise da cultura (cf. Chun, 1993, p.26).

Se uma das formas de se medir o calibre de uma teoria é através da sua demarcação de um ponto de vista que abranja a totalidade da vida sócio-histórica, então o forte da *New Left* britânica está mesmo nesta sua “totalidade culturalista” que iria enquadrar uma concepção fortemente politizada da cultura como um “modo de luta”, como “um processo central e uma área de luta social e política” (Williams, 1980a, p.255). Nesse sentido, a contribuição do materialismo cultural de Williams, o mais destacado crítico cultural da *New Left*, é fundamental: a teorização da cultura ao longo da sua obra corresponde à “aculturação” abrangente da vida contemporânea que Fredric Jameson iria teorizar como a lógica *cultural* do capitalismo tardio.

CULTURA COMO MODO DE LUTA: DA “CULTURE IS ORDINARY” AO MATERIALISMO CULTURAL

Williams nasceu em uma comunidade rural, em Pandy, na fronteira entre o país de Gales e a Inglaterra. Neto de agricultores, seu pai trabalhava na ferrovia, como sinaleiro, e era membro ativo

do Partido Trabalhista que em sua época ainda não pensava em anular a famosa “Cláusula 4”, ou seja, sua adesão ao socialismo.

Williams é o primeiro a notar o papel determinante, em sua formação, desse cruzamento entre uma “comunidade cognoscível” dos companheiros de classe de Pandy – algo a ser distinguido de qualquer noção idílica de uma comunidade orgânica, um dos mitos mais persistentes no imaginário social inglês – e as mudanças trazidas pela estrada de ferro, que radicaliza a experiência moderna da mobilidade – antes restrita à emigração à cata de melhores oportunidades – e também introduz a dimensão da política urbana para o vilarejo. Seu pai é sindicalizado, participa ativamente da greve geral de 1926.

Ele vai dessa formação social para o confronto com o ápice da cultura oficial inglesa, assim como, é claro, com o núcleo cultural do sistema de classes, ao ganhar uma bolsa de estudos que o leva a Cambridge. Mas deixa sempre muito claro que sua experiência preponderante foi ter nascido naquele lugar e naquela formação de classe. O caráter formador dessa experiência (no sentido forte) é um dos diferenciais que marcam o pensamento de Williams. Sua reação à vida universitária como aluno e depois como professor em Cambridge é parte desse diferencial. O esquema de bolsas é uma característica do sistema educacional britânico – por um lado, democratiza o acesso ao ensino superior de “Oxbridge” (o amálgama que designa para os *connaisseurs* as duas universidades mais tradicionais da Grã-Bretanha) e, por outro, significa uma forma, muitas vezes eficiente, de cooptação, recrutando para o sistema hegemônico os melhores alunos entre os “pobres”.

Williams está longe de se deslumbrar com o refinamento de Cambridge. Em um ensaio escrito em 1958 ele reafirma o papel preponderante de sua origem para sua concepção de cultura:

Crescer naquela região era ver a formação de uma cultura e suas modalidades de mudança. De pé no alto das montanhas eu olhava para o norte e via as fazendas e a catedral, ou para o sul, e via a fumaça e o clarão das fornalhas que compunham um segundo pôr-do-sol. Crescer naquela família era ver a formação de mentes: o aprendizado de novas técnicas, a alteração das relações, o surgimento de novas linguagens e idéias. Meu avô, um trabalhador cale-

jado, chorou em uma reunião da comunidade ao contar, preciso e emocionado, como tinha sido expulso pelo proprietário da fazenda da casa onde morava. Meu pai, não muito antes de sua morte, falava, calmo e contente, de como tinha fundado uma secção do sindicato e um grupo do Partido Trabalhista no povoado onde morava, e, sem amargura, dos “homens atados” da nova política. Eu falo outra linguagem mas penso nessas mesmas coisas... Usamos a palavra cultura nesses dois sentidos, para designar um modo de vida – os significados comuns – e para designar as artes e o aprendizado – os processos especiais de descoberta e esforço criativos. Alguns escritores reservam esta palavra para um ou para o outro desses sentidos: eu insisto nos dois e na relevância de sua conjunção. As perguntas que faço a respeito de nossa cultura são perguntas a respeito de nossos propósitos comuns e gerais mas também perguntas sobre significados pessoais profundos. A cultura é comum, em toda sociedade e em todas as mentes. (1979b, p.4)

A centralidade dessa experiência de vida em comunidade marca a obra de Williams por duas vias contraditórias mas convergentes. Uma é a da insistência nos valores da solidariedade e da satisfação das necessidades humanas e na tarefa política de estendê-las democraticamente. A outra é a ausência de qualquer teorização mais detalhada da alienação. Seu conceito central, o de cultura, é expresso em *The Long Revolution*, como a “relação entre os elementos que compõem um modo de vida” (Williams, 1961, p.4). Essa noção pressupõe a possibilidade de uma existência em comum, ou seja, que a cultura – ainda que tomada de um ponto de vista resolutamente historicizado – pode constituir uma comunidade, uma existência comum. Este tipo de formulação, se, por um lado, parece deixar em suspenso os estragos causados pela alienação e reificação nas relações humanas, por outro, está na base de qualquer possibilidade de se imaginar um futuro diferente: “As pessoas mudam, é certo, através da luta e da ação. Só se muda algo tão arraigado quanto uma estrutura de sentimentos através de uma nova experiência ativa” (Williams, 1989a, p.76). Então, por isso, a

tarefa em um movimento socialista bem-sucedido terá que ser tarefa do sentimento e da imaginação tanto quanto dos fatos e da organização. Não imaginação e sentimentos no sentido fraco destes termos – “imaginar o futuro” (uma perda de tempo) ou “o lado

emocional das coisas”. Ao contrário, temos que aprender e ensinar uns aos outros as conexões entre uma formação política e econômica, uma formação cultural e educacional e, talvez o mais difícil, entre as formações de sentimento e de relações que são nossos recursos mais imediatos em qualquer tipo de luta. (Ibidem, p.76)

Os homens de 68 – nome que se dá na Inglaterra à segunda geração da *New Left* – tendem a se queixar² de Williams por sua insistência na experiência do vivido, no *felt thought*, na força da vida em comunidade e em uma cultura comum, como restos do empirismo inglês e uma recusa a pensar “teoricamente”.

Essas críticas – além de se configurarem em uma idealização da “teoria” – tendem a deixar de lado o imperativo hegeliano de “historicizar sempre”. Este é um lapso particularmente grave em se tratando de Williams cujo trabalho pode ser lido como um enorme esforço de traçar a história social do sentido das palavras e das imagens.

Um dos efeitos mais produtivos que esta âncora no vivido determina é a configuração de um projeto intelectual em que a abstração do profissional, do especializado, e a experiência estão em permanente tensão articulativa. Esta tensão determina, entre outras coisas, a simplicidade enganosa do estilo característico do autor: numa primeira leitura, costumamos a perceber que esse estilo traduz a afirmação generosa de um gesto político de se tentar estender o conhecimento para todos, sem abrir mão da complexidade.

Trata-se do estilo de um homem para quem “*culture is ordinary*” e a tarefa primeira do pensador é “reunir o melhor que temos em termos de trabalho intelectual e confrontar-nos, da maneira mais aberta possível, com pessoas para quem este trabalho não é um modo de vida, e nem muito menos um emprego, mas para quem ele é uma questão de seu próprio interesse intelectual, seu próprio entendimento de pressões de toda ordem, das mais pessoais às mais amplamente políticas” (Williams, 1983, p.162).

Mas em nossos tempos de rígida separação entre o público e o privado o recurso à experiência pessoal na exposição teórica cau-

2 Ver, em especial, Eagleton, 1976, onde ele apresenta uma avaliação negativa, mais tarde revista e revertida, da obra de Williams; e também, o tom predominante em Nairn, 1976, p.17-22.

sa certo desconforto, que pode responder pela ausência, na obra de seus inúmeros comentadores, de maiores esclarecimentos a respeito das condições que permitem a Williams oferecer sua própria experiência como típica, sem parecer indulgente ou piegas. Eagleton, por exemplo, relega essa característica ao isolamento: trata-se, segundo ele, “do estilo de um pensador tão isolado que se torna excêntrico e mesmo assim oferece sua própria experiência como historicamente representativa” (Eagleton, 1976, p.23).

Falta esclarecer aí que experiência em Williams não é uma categoria metafísica. Não se trata de uma atitude romântica, como a de um Wordsworth, colocando-se como “*a man speaking to other men*”, ou de uma categoria imutável, isenta de história, um critério paradigmático único do julgamento subjetivo. Essa experiência é historicamente representativa porque se trata de uma experiência pessoal filtrada por uma experiência de classe. É nesse sentido que se pode aplicar a Williams a noção de intelectual orgânico. Suas posições devem portanto sempre ser examinadas do ponto de vista de sua inter-relação com seu momento histórico e como intervenções deliberadamente formuladas para servir a seus interesses de luta, sem se esconder em uma pretensa objetividade ou universalidade, que via de regra funcionam como fórmulas ratificadoras do interesse hegemônico.

Uma ilustração desse modo de pensar pode ser a resposta, em uma entrevista de 1986, à pergunta, essencialista, do que significa para ele “cultura comum”:

Penso que [cultura comum] é uma dessas expressões que começaram a circular a partir de um estágio da discussão que pertence, basicamente, aos anos 50 e começo dos anos 60, quando precisamente os conceitos de cultura comum e de cultura em comum estavam sendo empregados contra a noção então dominante, e só então dominante, de cultura: a noção de que cultura e alta cultura são estritamente equivalentes, e esta expressão, “cultura comum”, era estritamente uma posição contrária a esta. Tratava-se de argumentar que a cultura era produzida muito mais amplamente do que pela elite social que a apropriava e era muito mais abrangente do que pressupunha esta noção, e o ideal de uma expansão na educação significava que o que antes era restrito em termos de acesso e distribuição tinha que ser ampliado. (Williams, 1989d, p.193)

Vê-se, então, que suas noções estão longe de ser idealistas e abstratas. A idéia da “cultura comum” tinha como um dos alvos privilegiados nada mais nada menos que o mais ambicioso e influente projeto intelectual britânico: o *Cambridge English*, de F. R. Leavis, cujo objetivo era erigir o estudo da literatura como um novo absoluto secular, o ponto de vista a partir do qual todas as outras manifestações culturais deveriam ser julgadas.

A partir de uma tradição que concebia a crítica literária como uma atividade caprichosamente subordinada aos critérios de uma automeada aristocracia do gosto e de uma disciplina nova nas universidades tradicionais – o curso de inglês começou em Cambridge em 1917 considerado uma disciplina menor, popular entre as mulheres e os alunos de cursos extracurriculares para adultos –, Leavis vai levar o *Cambridge English* a ocupar o centro das ciências humanas, não apenas a tornar-se uma disciplina que “valesse a pena estudar, mas a atividade mais civilizatória, a essência espiritual da formação social. Longe de se constituir um estudo amadorístico e impressionista, o inglês”, sob Leavis, “vai ser área na qual as questões mais fundamentais da existência humana – o que significa ser uma pessoa, empenhar-se em relações significativas com outras pessoas, viver a partir do centro vital dos valores mais essenciais – adquiriam relevo e constituíam o objeto do mais intensivo escrutínio” (Eagleton, s. d., p.34).

Na esteira de I. A. Richards,³ que já dera os primeiros passos para transformar o diletantismo da crítica de gosto em uma disciplina com instrumental técnico próprio – o *close reading*, o modo de atenção concentrada nas palavras e nos elementos formais constitutivos da obra literária –, F. R. Leavis vai expandir esses modos de ler do *Practical Criticism* dos textos literários às outras instituições da sociedade estandardizada – os jornais, as escolas, a propaganda, a literatura “popular”.

Leavis e o grupo reunido em torno da influente revista *Scrutiny* (1932-1953) não só reescreveram a história da literatura inglesa e estabeleceram o cânone das obras da *Great Tradition* – as que pos-

3 Este influente modo de ler de Richards está codificado em seus *Principles of Literary Criticism* (1924) e *Practical Criticism* (1929).

suíam as qualidades essenciais da sensibilidade em relação à vida, maturidade e seriedade moral –, como lograram constituir uma crítica agressivamente militante da cultura e das instituições inglesas. O que nos importa, diz Leavis, é “a função da crítica como desempenhada por nós para nossa civilização, nosso tempo e para nós mesmos” (apud Mulhern, 1979, p.32).

A missão redentora do inglês é o centro do projeto de Leavis – implementar, por meio da educação, uma “minoria” que se constituiria na consciência da raça, o foco de onde partiria a resistência cultural contra as tendências desumanizantes do presente. Não há dúvida de que com este escopo superambicioso o projeto não poderia ter sucesso. Há um sentido em que já nasce condenado por disjunção conjuntural: por mais influente que tenha sido o projeto de Leavis, era fora do tempo histórico, uma vez que tentava recriar “a esfera pública burguesa” – que havia dado uma certa representatividade, por exemplo, aos críticos do século XVIII Addison e Steele – no interior de um sociedade política, marcada pelo conflito de classes, com uma cultura dominada pela forma da mercadoria, e uma economia que já tinha ultrapassado o capitalismo liberal.⁴ Este descompasso histórico obriga Leavis e seus seguidores ou a ficar na defesa abstrata dos valores de uma comunidade orgânica que, como Williams demonstra, nunca existiu, ou a recorrer ao autoritarismo implícito em uma crítica que, segundo Leavis, se abriria ao diálogo com a fórmula “*It is so, isn’t it?*”

Mas isso não deve obscurecer a magnitude do projeto. Embora criticando o “fatalismo pequeno burguês” (Williams, 1989c, p.169) de Leavis que o leva a escolher o caminho histórico usual dessa fração de classe, fazer ajustes de longo prazo para problemas meramente conjunturais, Williams reconhece a força de atração do “radicalismo cultural” dos leavisites, dos seus ataques ao academicismo e ao comercialismo da imprensa e em especial de seu novo método de leitura, o *close reading*, uma forma rigorosa, consoante com o nível contemporâneo de debate mais acadêmico e disciplinar. A descoberta desta maneira mais técnica de ler, nas aulas de Cambridge, foi “intoxicante, algo excitante, mas que tam-

4 Ver, a este respeito, Eagleton, 1984.

bém adormece a inteligência” (Williams, 1979a, p.66) na medida em que, com todo seu aparente caráter “material” – afinal trata dos elementos formais concretos de um texto –, cai no mais alto idealismo, já que deixa de lado as questões da estruturação, da ideologia e da história.

Entretanto, o aspecto mais decisivo desta formação cultural no trabalho de Williams foi o modo pelo qual o leavismo se constituiu em prática cultural, um modo de exercer a crítica da cultura como função social e desenvolver o aparato de análise de uma disciplina acadêmica como um modo de intervenção na vida sociopolítica.

Então, os que se lembram apenas do Leavis elitista e autoritário e dos ataques posteriores de *Scrutiny* ao reducionismo e ao sociologismo da crítica marxista – é notória a avaliação do Dr. Leavis sobre *The Long Revolution*; “Queenie”, sua esposa, Q. D. Leavis, autora de um estudo sobre o público leitor, “já tinha feito tudo isso nos anos 30” – tendem a se esquecer de que o trabalho de Leavis é parte das condições de possibilidade do materialismo cultural de Williams. A atuação de Leavis como editor de *Scrutiny*, como educador e como intelectual representou um bem-sucedido esforço de acumulação cultural e abriu um espaço para uma crítica “militante, engajada e intervencionista”. Para Francis Mulhern (1979, p.329), “no nível mais prático e pertinente, fica claro que *Scrutiny* tinha aberto um espaço a partir do qual as instituições culturais do capitalismo democrático burguês poderiam ser submetidas à análise crítica”.

É justamente este o espaço que Williams, no decorrer de sua carreira, vai ocupar; incorporar para a tradição socialista e modificá-la para incluir o rigor que as análises de Leavis eram capazes de atingir, rigor que não subsistia na tradição de crítica de cultura marxista inglesa, cujo nome mais significativo, na geração pré-*New Left*, era o de Christopher Cauldwell. Ao apresentar, ao longo de suas várias obras e de sua prática política e educacional, um projeto intelectual voltado para a mudança radical do futuro da sociedade, Williams incorpora e suplanta o projeto de Leavis – preso, como se viu, a uma visão restrita, elitista e passadista de cultura – e reelabora, em termos que descrevem muito bem a

nossa realidade saturada de imagens e formas, uma teoria marxista da cultura.

Em um primeiro momento, e olhada do ângulo de sua relação com a formação cultural dominante do leavismo, a obra de Williams descreve um esforço de leitura a contrapelo dos seus grandes temas e sua incorporação. Pelo menos quatro dos grandes livros de Williams — *Culture and Society*, *The Long Revolution*, e *The English Novel from Dickens to Lawrence* —, onde ele apresenta sua própria leitura da *Great Tradition* e *O campo e a cidade* trazem contra-ecos da hegemonia de Leavis.

Em *Culture and Society*, ao traçar o desenvolvimento histórico do sentido das palavras indústria, democracia, classe, arte e, principalmente, cultura nos pensadores ingleses de 1780 até 1950, Williams não só refaz o percurso da tradição que tornou sua obra possível, como muda o rumo das discussões sobre literatura e cultura na Grã-Bretanha. Estabelecida a historicidade dos conceitos de cultura e de arte, e desenhado o movimento de apropriação conservadora dos termos para significar somente alguns tipos de manifestações feitas apenas por alguns dos setores da sociedade, fica mais difícil sustentar a argumentação da “cultura da minoria” ou a da arte atemporal, repositária dos mais altos valores da humanidade. Abre-se também a possibilidade de se refutar o uso contemporâneo do termo contra “a democracia, a classe trabalhadora, a educação popular e o socialismo” (Williams, 1979a, p.98), e se constrói um ponto de vista teórico a partir do qual é possível elaborar uma nova posição política a respeito da inter-relação cultura-sociedade em termos que não são facilmente descartáveis pelos argumentos de sempre de que se trata de uma posição “engajada”, incapaz de reconhecer o estatuto autônomo da arte.

O que a história traçada neste livro demonstra é que a cultura é sempre alinhada, na medida em que é uma prática social que se dá entre pessoas em situações específicas. Articula, portanto, significados específicos que podem variar – e efetivamente variam – em diferentes situações sociohistóricas. Trata-se não do espaço de cancelamento da luta por mudanças sociais, o espaço onde somos todos igualmente humanos, mas de um espaço fundamental para

a autação política. É já nesse primeiro livro – que Williams injustamente mais tarde critica como “radicalismo de primeiro estágio” – que sua teoria se volta para uma articulação – neste caso através de uma prospecção histórica das reações de pensadores da cultura às modificações da organização e da experiência humanas que acompanham o processo de industrialização da Inglaterra – de uma posição a partir da qual seja possível teorizar a nova modalidade capitalista em curso, na qual a forma mercadoria toma conta de vez dos textos da cultura. Agora fica cada vez mais evidente, aos observadores atentos, que a cultura é um espaço dessa dominação, é uma das formas através das quais ela se dá.

Em *The Long Revolution*, Williams busca as formulações que lhe possibilitem teorizar sua percepção da mudança qualitativa da vida social sob o impulso da expansão do consumo e dos meios de comunicação de massas na Grã-Bretanha da virada dos anos 60. Para Williams, “não é possível compreender as mudanças em que estamos envolvidos se nos limitarmos a pensar”, como nos incita a fazer a fragmentação característica da vida sob o capitalismo, “as revoluções democrática, industrial e cultural como processos separados” (1961, p.xi). “A verdade de uma sociedade está nas relações reais ... entre os sistemas de decisão, os sistemas de comunicação e aprendizagem, o sistema de manutenção e o sistema de geração e criação (*nurture*)” (p.36). A cultura tem assim um alto valor cognitivo: “uma teoria da cultura é o estudo das relações entre os elementos de um modo de vida. A análise da cultura é a tentativa de se descobrir a natureza da organização que é um complexo dessas relações” (p.46). Nesta cultura como modo de vida, as necessidades humanas mais pertinentes e as ofertas da forma mercadoria entram em um descompasso cujo potencial de mudança não deve ser ignorado:

O desenvolvimento do capitalismo do pós-guerra, para a surpresa dos que tinham aceitado a retórica dos anos 30, demonstrou que ele poderia por muito tempo evitar depressões através de uma série de adaptações. Essas adaptações, por suas vez, produzem um outro tipo de crise, como se pode constatar hoje ... Em um sentido mais geral há algo fundamentalmente contraditório no modo de produção capitalista que não tem somente a ver com suas leis econômicas internas. O que o capitalismo produz na forma mercado-

ria exclui certos tipos de produção que são necessidades humanas permanentes. Isto é verdadeiro não apenas em relação a seu período inicial turbulento, quando transformou brutalmente os padrões de assentamento humano, as relações imediatas e a disposição do tempo, mas também da forma em que ele se instaurou em uma ordem mais estável ... Isso não significa diminuir as contradições econômicas que, penso, o capitalismo jamais irá resolver, mas a revolução cultural tem sua fonte na resistência perene contra a supressão pelo capitalismo de tantas formas de produção básicas e necessárias. A revolução cultural é então contra a versão de cultura e sociedade que o modo de produção capitalista impôs. (Williams, 1979a, p.150)

Para entender melhor esta noção de revolução cultural – e não confundi-la com uma imaginária alternativa excludente –, ou desprezamos a indústria cultural – afinal este é o outro nome para a expansão dos meios de comunicação de massas –, ou a valorizamos e celebramos suas maravilhas, algo como uma *match* entre Frankfurt e Birmingham – onde foi fundado o primeiro centro de estudos de cultura –, penso que vale a pena recolocar o contexto sociohistórico a que a teorização de Williams estava deliberadamente respondendo:

Nos anos 60 ficou claro que estávamos diante de uma nova forma do Estado corporativo e a ênfase na cultura, que freqüentemente era considerada como a nossa posição, sempre foi uma ênfase, pelo menos no meu caso pessoal, no processo de incorporação social e cultural através do qual é mais do que simplesmente a propriedade ou o poder que mantém as estruturas da sociedade capitalista. Na verdade, a tentativa de se definir esta situação nos possibilitou rever partes importantes da tradição marxista, notadamente o trabalho de Gramsci com sua ênfase na hegemonia. Pudemos então afirmar que a dominação essencial de uma determinada classe na sociedade mantém-se não somente, ainda que certamente se for necessário, através do poder, e não apenas, ainda que sempre, através da propriedade. Ela se mantém também, inevitavelmente, pela cultura do vivido: aquela saturação do hábito, da experiência, dos modos de ver, sendo continuamente renovada em todas as etapas da vida, desde a infância, sob pressões definidas e no interior de significados definidos, de tal forma que o que as pessoas vêm a pensar e a sentir é, em larga medida, uma reprodução de uma ordem social profundamente arraigada a que as pessoas podem até pensar que de algum modo se opõem, e a que, muitas vezes, se opõem de fato. (Williams, 1989a, p.74)

Certamente há muito de Gramsci no pensamento de Williams, primeiro por convergência histórica e também por reconhecimento de temas comuns. A teorização de Gramsci inflete na percepção de Williams de como o processo de hegemonização da cultura e da sociedade envolve a permeação dinâmica de toda experiência de indivíduos e grupos, de seu senso comum, de seu modo extraconsciente de entender o mundo (cf. Ferrara, 1989, p.95-107). Na adaptação de Williams do conceito gramsciano:

Hegemonia então não é apenas o nível articulado mais elevado da ideologia e nem suas formas de controle são aquelas comumente vistas como manipulação ou doutrinação. Trata-se de todo um conjunto de práticas e de expectativas, sobre toda nossa vida: nossos sentidos, a consignação de nossas energias, nossas percepções formadoras de nós mesmos e de nosso mundo. É um sistema vivido de significados e valores – constituído e constituinte – os quais ao serem vivenciados como práticas parecem confirmar-se reciprocamente. Desse modo constituem o sentido da realidade para a maior parte das pessoas em uma sociedade ... no sentido mais forte do termo, [constituim-se] uma cultura, mas uma cultura que tem que ser vista com a vivência da dominação e da subordinação de certas classes sociais. (Williams, 1977, p.110)

É na conjunção histórica de uma sociedade cujas técnicas e abrangência dos modos de veiculação de imagens atingem um alto grau de desenvolvimento que a noção de cultura como modo de luta pode ser pensada:

Sei que há um trabalho fundamentalmente necessário a ser feito em relação à hegemonia cultural. Acredito que o sistema de significados e valores que a sociedade capitalista gera tem que ser derrotado no geral e no detalhe através de um trabalho intelectual e educacional contínuo. Este é um processo cultural a que denominei a revolução longa, e, ao fazê-lo, eu tinha em mente que era uma parte das batalhas necessárias da democracia e da vitória econômica da classe trabalhadora organizada. (Williams, 1989a, p.76)

Não se trata aí de uma hipóstase da cultura como o único modo de luta e nem do idealismo atroz de se pensar que somos nós, estudiosos de cultura, que vamos fazer sozinhos a revolução. Mas trata-se certamente de uma codificação teórica (e disciplinar,

se lembrarmos que os *cultural studies* vêm daí) de uma percepção da experiência da vida contemporânea, marcada pela expansão vertiginosa dos meios de comunicação e pela invasão, pelas necessidades da sociedade das mercadorias, de todas as esferas da vida humana, das mais amplamente políticas às mais estritamente pessoais, configurando o processo de aculturação abrangente que rege a vida pós-moderna.

Nesse sentido, a teoria da cultura de Williams nos provê de um instrumental afiado para pensar essa mutação da vida social no capitalismo tardio, quando se tornou impossível deixar de ver que também a produção de significados é regida pela lógica da mercadoria.

Estreitando um pouco o ângulo para enfocar como essa formação intelectual repercute na nossa prática de estudiosos de cultura, vê-se que a obra de Williams promoveu o desmanche do mapeamento da vida mental que colocava a cultura em uma esfera autônoma, desvincilhada de ligações materiais e imune ao jogo de interesses que rege uma sociedade de classes, pairando, enfim, acima das particularidades da história.

Esta percepção se institucionalizou na nova disciplina de *cultural studies* e se concretizou em estudos voltados para o exame das contradições sociais nas diversas manifestações da cultura – a literatura, o cinema, as produções de rádio, TV, cinema e jornais, a cultura dos *teenagers* representada na música pop e também pelas suas novas formas de organização social – por exemplo, as gangues e os grupos de estilo.

Para Williams, mais do que esta mera expansão de campo, a questão nodal dos *cultural studies*, seu passo adiante teórico decisivo foi que:

não se pode entender um projeto artístico ou intelectual sem entender também a sua formação, o diferencial dos estudos de cultura é precisamente que tratam de *ambos* em vez de se especializar em um ou em outro. Os estudos de cultura não lidam com uma formação da qual um determinado projeto é um exemplo ilustrativo, nem com um projeto que poderia ser relacionado a uma formação entendida como seu contexto ou pano de fundo. O projeto e a formação nesse sentido são maneiras diferentes de materialização – maneiras diferentes, então de descrição – do que é de fato uma disposição comum de energia e de rumos. (Williams, 1989b, p.151)

A partir de *Marxismo e literatura* Williams vai elaborando uma adaptação estratégica da teoria marxista de cultura – a que vai denominar de materialismo cultural – para dar conta das transformações do capitalismo recente. Colocando-se bem no centro da mudança central de paradigma teórico que iria, a despeito de seus esforços, infestar a discussão da cultura dos anos 80 para cá com infindáveis discussões sobre a “virada lingüística”, Williams propõe, nesse livro, uma concepção de linguagem que representa um avanço nos modos de se pensar a relação cultura e sociedade e, se bem entendidas, poupariam muito papel e tinta consumidos na discussão dos deslizamentos do sentido, do jogo aleatório dos significantes, pérolas com as quais a ideologia contemporânea tem atravancado a reflexão crítica nos últimos vinte anos. É uma teoria que se coloca em clara contraposição às formulações das correntes que pensam a linguagem em separado da vida social onde ela adquire sentido. E não se trata aí de opor teoria a teoria.

Segundo Williams, para quem a cultura é um modo de vida, uma definição de linguagem é sempre, de forma explícita ou implícita, uma definição de pessoas no mundo. Trata-se então de confrontar a situação dominante descrita por seu ex-aluno, John Fekete, nos seguintes termos: “As variantes do paradigma lingüístico nos dão uma definição da vida humana que nos convida a satisfazer-nos com a facticidade bruta e com a sucessão serial de sistemas institucionais e simbólicos cujo significado não temos padrões para avaliar e a que nem precisamos, ou podemos, nos contrapor” (Fekete, 1984, p.151; apud Williams, 1989b, p.173-4).

Não cabe aí nenhum descarte da centralidade da “linguagem” para uma teoria da cultura. Ao contrário, trata-se de ganhar o jogo no campo do inimigo, e demonstrar que a linguagem não é um paradigma não-histórico e imaterial cuja atuação excede a produção e compreensão humanas.

No capítulo central do livro, do qual dependem todas as outras colocações, Williams apresenta um conceito materialista de linguagem. Fica claro que os “conceitos” básicos com que lidamos para falar de cultura – o da própria cultura, o de linguagem, literatura ou ideologia – estão longe de ser questões resolvidas. Mais do que conceitos, estes termos designam problemas, e não

apenas problemas analíticos, mas movimentos históricos, sujeitos, portanto, à dinâmica das pressões e determinações.

Assim Williams apresenta essa sua formulação central caracteristicamente através de uma breve apresentação de como a história das teorias sobre a linguagem se desenrola, no sentido de separá-la da realidade e vê-la como um objeto – cuja forma externa pôde ser estudada na gramática, o uso instrumental na retórica e a maneira de indicar a realidade na lógica –, e não como uma atividade humana. A ênfase na linguagem como atividade humana constitutiva, discernível em Vico e desenvolvida por Wilhelm von Humboldt, acaba sendo projetada em categorias idealistas e semi-socias como a nação, a mente do povo, a consciência coletiva, ou se deslocando para a psicologia do indivíduo criativo.

No transcorrer da história européia, o encontro decisivo com outras civilizações promovido pelo imperialismo colonialista abriu o imenso campo da lingüística empírica, do estudo comparativo, da análise e classificação das línguas. O sentido de linguagem se especializa, e passa a designar um sistema fixo, objetivo, que tem prioridade prática e teórica sobre a linguagem como enunciação, como atividade de seres humanos materiais em condições específicas de vida.

Este sentido especializado e reificado da linguagem marca a contribuição de Saussure, o fundador da lingüística contemporânea. Na sua lingüística estrutural, a natureza social de linguagem é expressa como *langue*, um sistema estável e autônomo, fundado na normativização de formas idênticas, e os usos reais deste sistema como *parole*, instâncias de uso individual, por abstração do caráter social destes indivíduos. Permanece aí uma das mais caras distinções ideológicas burguesas — a que separa o indivíduo da sociedade, do sistema. Williams lembra que a organização sistemática é, também ela, uma criação social, de pessoas reais em situações concretas, de, se quisermos, “indivíduos” que não são, no entanto, produtos de uma sociedade, mas estão em relação dialética com esta sociedade, tanto produzindo como sendo produzidos por ela.

Citando o famoso trecho de *A ideologia alemã* (Marx & Engels, 1970, p.51), onde a linguagem é definida como consciência práti-

ca, que surge da necessidade de inter-relação entre seres humanos em situações concretas, Williams descarta a possibilidade de uma síntese entre a lingüística estrutural e o marxismo. Na acepção materialista, a linguagem é uma atividade prática e constitutiva. Na sua leitura, a formulação de Marx e Engels acentua a simultaneidade e a totalidade da linguagem, em oposição à sua prioridade – como em “no princípio era o verbo” – e à sua redução a uma resposta ou reflexo da realidade, ou, ainda, à sua separação em temporalidades distintas, como se, em primeiro lugar, houvesse a produção material e, depois (e não também), a produção de sentidos na linguagem.

Essa separação teórica entre linguagem e produção material marca negativamente, ainda, tanto as respostas objetivistas à linguagem, que mesmo conservando a ênfase na linguagem como atividade a instrumentaliza como *meio* de comunicação e não como atividade constitutiva; como as respostas subjetivistas que, da visão da linguagem como expressão, acabaram desembocando no frenesi classificatório da conotação *versus* denotação, linguagem poética *versus* linguagem não poética etc.

O próprio marxismo, embora não se ocupasse especificamente de uma teoria da linguagem, não está isento desse impulso de compartimentação. A separação linguagem/produção material abriu espaço para a consignação de certas atividades práticas da linguagem, como a literatura, na esfera da superestrutura, e seu estudo como a determinação dos reflexos de mudanças na base, ou então, para seu descarte como ideologia (por exemplo, na afirmação desdenhosa de Christopher Caudwell de que “toda poesia inglesa moderna é poesia capitalista”).⁵

Na avaliação de Williams, a contribuição decisiva do marxismo para a teoria da linguagem vem do grupo Bakhtin-Medvedev-Voloshinov. Não é à toa que Williams entronca seu pensamento sobre linguagem nas formulações deste grupo. Como se sabe, na União Soviética dos anos 20, e já exilados em Vitebsky por conta de seu antidogmatismo, o “Círculo Bakhtin” buscava especificar

⁵ Williams, 1977b, p.281, comentando as posições de Caudwell expressas em *Illusion and Reality* (1937).

a inter-relação arte/sociedade de forma a evitar a hipóstase de sociedade implícita no “sociologismo poético” e a da “arte autônoma” no formalismo. Também Williams está colocando sua teoria em contraposição aos equivalentes contemporâneos dessas tendências, ou seja, contra o mecanicismo implícito em certas aplicações do modelo de base/superestrutura e principalmente contra a “contemporaneidade eterna” que Medvedev (Medvedev & Bakhtin, 1978, p.171) diagnosticava no “formalismo vulgar” e Williams localiza em sua reedição no estruturalismo e no pós-estruturalismo, com sua marginalização da história e celebração da sincronicidade.

A concepção da linguagem como sistema de signos socialmente produzidos está na base das formulações do Círculo Bakhtin e está mais extensamente desenvolvida no ensaio “Discurso na vida, discurso na arte” e, principalmente, no livro *Marxismo e filosofia da linguagem* (publicado na União Soviética em 1930, tradução para o inglês de 1973). Ao contrário do que postulava Saussure, ou pelo menos o Saussure que nos chegou através do *Curso de lingüística geral* (compilação de 1915), o signo lingüístico não deve ser tomado em termos de traços pertinentes que se opõem a outro signo dentro de um sistema abstrato, mas se define como parte de um enunciado concreto, inteligível fora das condições materiais e das relações sociais onde ocorre. O significado sempre se dá entre pessoas específicas em circunstâncias sociais e históricas reais. A linguagem se define como “um processo gerativo contínuo que se realiza na interação socioverbal dos falantes” (Voloshinov, 1976, p.123).

Na exposição de Voloshinov, fica claro o movimento de superação da dicotomia linguagem como expressão ou sistema objetivo. Ele demonstra como a atividade da linguagem (a força da ênfase subjetivista) é uma atividade *social* e o sistema (da lingüística objetivista) é uma criação no interior desta atividade social e não separado dela. O que se tem nas teorias do Círculo Bakhtin é uma “apreensão da realidade através da linguagem, que, enquanto consciência prática, está impregnada e impregna todas as atividades sociais, inclusive as atividades produtivas” (Williams, 1977, p.37). E, uma vez que essa apreensão é social e contínua, ela se dá no interior de uma sociedade ativa e dinâmica. Assim, a linguagem é a articulação dessa experiência ativa e cambiante, uma presença dinâmica e articulada no mundo.

Dando mais um passo, Williams chama a atenção para os desdobramentos teóricos, para nosso tempo, dessa concepção de linguagem como prática social: o estudo da linguagem não deve se restringir apenas aos limites usuais da lingüística – a linguagem como recurso humano –, mas deve abarcar a história material da produção de outros recursos e os problemas relacionados à tecnologia e aos modos de registro e notação da produção, e também, de forma bastante central em nossa sociedade, a história social dos sistemas de comunicação. É nesse complexo de interações que a dinâmica da linguagem social – o seu desenvolvimento de novos meios de produção no interior de um modo de produção básico – deve ser enfocada.

A significação – a criação social de significados através do uso de signos formais – é, então, literalmente, uma produção.

Fica assim devidamente interpretada e estendida para abranger todas as práticas de significação, e, portanto, a cultura como modo de vida, a noção de Marx de que os homens produzem a si mesmos, uma das contribuições mais marcantes, na avaliação de Williams, do marxismo clássico à teoria da cultura: ao enfatizar que os homens produzem a si mesmos ao produzir seu meio de vida, Marx formulou “o mais importante avanço no pensamento social moderno” (ibidem, p.19), na medida em que abria a possibilidade da inclusão da história material na história social. Esse avanço, no entanto, não escapou de subsequente reificação quando, em vez de guardar esse caráter material, certa tradição de pensamento materialista sobre a cultura reencenava as abstrações que as colocações de Marx buscavam desmontar: deixar de enfatizar os “processos constitutivos” e separar, por exemplo, a arte na superestrutura e a vida real na base, abre a necessidade de se teorizar arte como reflexão ou mediação de uma realidade que lhe é separada.

Ao contrário das críticas usuais à teoria da reflexão – não de objetos, mas de processos histórico sociais verificáveis – de que se tratava de uma redução materialista, Williams mantém que essa definição não é suficientemente materialista, uma vez que suprime o trabalho real sobre o material, que é o processo do fazer de uma obra de arte. Embora reconhecendo que o sentido de mediação como apresentado por Adorno é inerente ao objeto, Williams assinala que, na prática, a mediação é apreendida como ato que se dá

entre áreas preexistentes e separadas da realidade, permanecendo assim o problema básico da separação entre linguagem (falar sobre a realidade, reprodução da vida real, superestrutura), e a realidade (o processo material social, a produção da vida real, a base).

São as formas (reais) de deslocamento e de alienação da sociedade de classes que nos levam a perceber os processos de significação como separados e isolados dos outros tipos de produção. A organização social sob o capitalismo nos induz a pensar a ordem social como constituída por esferas separadas. O próprio termo “produção”, por exemplo, é reservado para a produção de mercadorias e, ato contínuo, “outros termos diferentes, e potencialmente enganosos, são usados para qualquer outro tipo de produção ou de força produtiva” (Williams, 1977, p.93).

E no entanto, só mesmo os mais irremediavelmente iludidos discordariam do fato de que “qualquer classe dominante devota uma parte significativa da produção material ao estabelecimento da ordem política ... Dos castelos aos palácios, das igrejas às prisões, reformatórios e escolas, das armas ao controle da imprensa: uma classe dominante, de formas variadas, ainda que sempre materialmente, produz uma ordem política e social ... A complexidade deste processo é especialmente notável nas sociedades capitalistas avançadas, onde não se pode isolar ‘produção’ e ‘indústria’ da produção também material da ‘defesa’, da ‘lei e da ordem’, do ‘bem-estar’, do ‘entretenimento’ e da ‘opinião pública’” (ibidem, p.93). Para Williams, ao deixar de perceber o caráter material da produção das ordens sociais e políticas, o materialismo (especializado e burguês) deixou, de forma ainda mais clara, de perceber o caráter de produção material da ordem cultural. Daí a necessidade de insistir que a linguagem e a significação são elementos indissolúveis do processo material da constituição da vida social.

É nesse contexto que Williams vai propor – e demonstrar em suas análises das práticas de produção de sentidos em *O campo e a cidade*, dos gêneros literários em *Modern Tragedy*, das maneiras como as relações entre a escrita e a composição de imagens modificada e desenvolvida no rádio, na televisão e no cinema iluminam as relações anteriores da escrita com as formações históricas

em *Writing and Society* – o materialismo cultural, uma teoria das especificidades da produção material da literatura e da cultura no interior do materialismo histórico. Essa proposição é ponto de chegada de *Marxismo e literatura* e está colocada de forma mais explícita em *Problems of Materialism and Culture*:

Demorei trinta anos para sair da posição marxista vigente e chegar, através de um processo muito complexo, à posição que tenho agora, que defino como “materialismo cultural”. A ênfase da transição, sobre a produção (e não apenas a reprodução) de significados e valores por formações sociais específicas, sobre a centralidade da linguagem e da comunicação como forças sociais formadoras e sobre a interação complexa tanto das instituições e das formas quanto das relações sociais e das convenções formais, pode ser definida, se quisermos, como “culturalismo”, e até mesmo a velha dicotomia tosca (e positivista) entre idealismo/materialismo pode ser aplicada, se ajudar em alguma coisa. O que eu diria ter conseguido formular, mas necessariamente por esta via, é uma teoria da cultura como um processo produtivo (material e social) e das práticas específicas, as “artes”, como usos sociais de meios materiais de produção (da linguagem como consciência prática às tecnologias específicas da escrita e de formas da escrita, passando pelos sistemas eletrônicos e mecânicos de comunicação). (Williams, 1980b, p.243)

Esse materialismo cultural, e sua codificação disciplinar nos *cultural studies*, visa justamente superar o hábito de se colocar *a priori*, como categorias separadas, um sistema lingüístico e a linguagem, a literatura e a vida, a cultura e a sociedade, e depois derivar sua relação. Nesse sentido, seu programa abre um enorme campo de trabalho para os estudos de cultura.

Infelizmente, em sua versão contemporânea, os *cultural studies* deixaram de lado o legado de Williams e se transformaram em mais uma articulação descarnada do imperativo discursivo ou da exorbitância da linguagem. Isso não é, certamente, culpa de Williams e sim, como ele mesmo nos ensina a lembrar, resultado histórico de uma formação social objetiva.

Dada a força deformadora dessa situação, só nos resta torcer – embora a base social para qualquer tipo de otimismo seja muitíssimo rala – para que as posições do materialismo cultural de Williams esboçadas aqui tenham mais eco em um futuro transformado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, P. *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books, 1976.
- _____. Components of the national culture. In: _____. *English Questions*. London: Verso, 1992a.
- _____. A culture in contraflow. In: _____. *English Questions*. London: Verso, 1992b.
- CHUN, L. *The British New Left*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993.
- EAGLETON, T. *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*. London: New Left Books, 1976.
- _____. *The Function of Criticism: from The Spectator to Post-Structuralism*. London: Verso, 1984.
- _____. Introduction. In: _____. (Ed.) *Raymond Williams: Critical Perspectives*. London: Polity Press, 1989.
- _____. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, s. d.
- FEKETE, J. (Ed.) *The Structural Allegory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- FERRARA, F. Raymond Williams and the Italian left. In: EAGLETON, T. (Ed.) *Raymond Williams: Critical Perspectives*. London: Polity Press, 1989.
- KENNY, M. *The First New Left: British Intellectuals after Stalin*. London: Lawrence and Wishart, 1995.
- MARX, K., ENGELS, F. *The German Ideology*. London: Lawrence and Wishart, 1970.
- MEDVEDEV, P. N., BAKHTIN, M. *The Formal Method in Literary Criticism*. Baltimore, London: The John Hopkins University Press, 1978.
- MULHERN, F. *The Moment of Scrutiny*. London: Verso, 1979.
- NAIRN, T. The English Literary Intelligentsia. *Bananas*, n.3, p.17-22, 1976.
- PINKNEY, T. Raymond Williams and the "Two faces of Modernism". In: EAGLETON, T. (Ed.) *Raymond Williams: Critical Perspectives*. London: Polity Press, 1989.
- VOLOSHINOV, V. *El siglo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1976.

- WEST, C. The legacy of Raymond Williams. *Social Text*, v.30, p.6, 1992.
- WILLIAMS, R. *The Long Revolution*. London: Chatto and Windus, 1961.
- _____. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977a.
- _____. *Culture and Society*. London: Lawrence and Wishart, 1977b.
- _____. *Politics and Letters*. Interviews with *New Left Review*. London: Verso, 1979a.
- _____. Culture is ordinary. In: _____. *Resources of Hope*. London: Verso, 1979b.
- _____. Beyond actually existing socialism. In: _____. *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso, 1980a.
- _____. *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso, 1980b.
- _____. *Writing in Society*. London: Verso, 1983.
- _____. You are a Marxist, aren't you? In: _____. *Resources of Hope*. London: Verso, 1989a.
- _____. *The Politics of Modernism*. Against the New Conformists. London: Verso, 1989b.
- _____. The uses of cultural theory. In: _____. *The Politics of Modernism*. Against the New Conformists. London: Verso, 1989c.
- _____. Media, margins and modernity. In: _____. *The Politics of Modernism*. Against the New Conformists. London: Verso, 1989d.

8 ALTHUSSER OU MARX SEM HEGEL

JOSÉ VERÍSSIMO TEIXEIRA DA MATA*

Com a edição do primeiro tomo das obras póstumas de Louis Althusser (LA), em 1994, o leitor é mergulhado em atmosfera conceitual, onde freqüentemente é tomado de perplexidade pelas teses com que depara. Estamos, assim, diante de um filósofo que nos reconduz ao espanto inicial, tal como indica a *Metafísica* (Aristóteles, 982b 10-15). Estamos, também, para retomarmos o Estagirita dos *Tópicos* (104b 18-25), diante de um autor de teses originais, o início do espanto, sem falar que esse autor é Louis Althusser, situado no cume da filosofia universitária francesa e das polêmicas político-científicas da contemporaneidade. Os que enfrentarem os escritos póstumos saberão ao menos que o itinerário filosófico de Althusser é sempre mais complexo do que se supõe, nem por isso menos atraente, até pela capacidade de mergulhar o leitor em situação *a priori* totalmente estrangeira, como nos lembra F. Matheron em sua introdução.

Esses póstumos reúnem textos do primeiro e do último Althusser. Há textos da juventude, como a monografia *Do con-*

* Doutorando no Departamento de Filosofia, USP.

teúdo no pensamento de G. W. F. Hegel, de 1947, defendida perante Gaston Bachelard e que chamou a atenção de Merleau-Ponty, ou ainda *O retorno a Hegel*, de 1950. Escritos da última fase são, por exemplo, *Marx nos seus limites*, *Louis Althusser por Louis Althusser* e *A corrente subterrânea do materialismo*. Nesse, Althusser tenta descrever o que ele chama de materialismo aleatório, introduzindo novo recorte na história da filosofia, por oposição ao materialismo dialético, e ao mestre Bachelard (materialismo racionalista explícito).

Nesses textos, elaborados em diferentes momentos de seu pensamento e abordando temas e preocupações várias, é possível reunir, entre rupturas e abandonos, alguns sinais persistentes que nos permitem reconduzir a um mesmo Althusser. A esse propósito, François Matheron (1994, p.34) nota a ocorrência desse operador quase mágico de que se vale LA, em quase todas as etapas de sua reflexão, o conceito de vazio: “se fosse necessário designar alguma coisa como motor de sua produção teórica, nós arriscaríamos a mencionar o vazio. Da conjuração do vazio necessário do ‘*mémoire*’ sobre Hegel ao ‘vazio de uma distância tomada’ de *Lenin e a Filosofia*, a fascinação por uma palavra está, sem dúvida, no princípio da construção de um objeto filosófico”.

A meu ver, podem-se rastrear outros elementos igualmente fundamentais para a constituição do núcleo persistente da linguagem althusseriana: a preocupação com os limites inevitáveis de um pensamento, sejam esses internos ou externos (históricos), já evidente no brilhante “*mémoire*” da graduação *Do conteúdo no pensamento de G. W. F. Hegel*; o conceito bachelardiano de corte epistemológico; a categorialização do pensamento (aqui as dívidas de Althusser estão longe de ser esclarecidas: Kant, Aristóteles,¹ dentro de uma cosmovisão materialista (Aristóteles, Espinosa,² Marx, o materialismo francês); a noção de estrutura, já presente na monografia final de graduação, ainda longe da vaga estrutura-

1 A influência de Aristóteles em Althusser é sublinhada por Alain Badiou (1979, p.92), no que concerne às Categorias. Francis Wolff, em seu texto inédito *Das categorias à categorialidade* (mimeogr.), também chama a atenção para esse aspecto.

2 Em *Ler o Capital* (1966) e “A corrente subterrânea do materialismo” (in 1994), Althusser aproxima Espinosa de Marx.

lista; a tomada de partido por uma filosofia do conceito (Aristóteles, Hegel, Marx) por oposição às filosofias da intuição; um tratamento técnico da história da filosofia na filosofia.

Retomando Kant, poder-se-ia dizer que Althusser é daqueles raros filósofos que, a despeito de revelarem talento e aptidão para a história da filosofia, conseguem fazer filosofia, colocando-se em uma posição que se situa muito além daquela que se reserva aos meros escoliastas. Outra preocupação muito althusseriana e que fez fortuna subsistindo durante todo o labor intelectual de LA é pensar em toda a sua complexidade a passagem de Hegel a Marx.

Avalio que o “*mémoire*” de Althusser tem importância significativa para a compreensão de seu pensamento, pois aí ele se esforça como poucos para dar conta dos vínculos e rupturas entre Hegel e Marx, ainda que animado, pelo menos em várias passagens, por uma visão mais hegeliana do marxismo que marxista ou althusseriana do hegelianismo. Eis por que cumpre ressaltar alguns aspectos desse texto provavelmente desconhecido do leitor. Esse trânsito pelo “*mémoire*” como por outros textos de LA permitir-nos-á compreender o lugar do materialismo aleatório (conceito da última e complexa fase) no conjunto da obra althusseriana. Mais do que isso, o que se pretende aqui é mostrar que tal alternativa é consistente com o itinerário filosófico do mestre da Escola Normal, mesmo que ela nos jogue na mais completa perplexidade.

NOTAS SOBRE O TEXTO DE ALTHUSSER INTITULADO DO CONTEÚDO NO PENSAMENTO DE G. W. F. HEGEL

No ensaio sobre o conteúdo do pensamento em Hegel, Althusser já no primeiro parágrafo se refere à possibilidade de recorrer-se à história para compreender o problema de que vai tratar: “O problema do conteúdo na filosofia de Hegel é, em primeiro lugar, um problema da história”.

O estudo tem a estrutura de uma demonstração por redução ao absurdo. Althusser assume a filosofia hegeliana para mostrar a sua insuficiência ou os seus limites, e, ao contrapô-la aos dados da história, pretende tornar claras as limitações do hegelianismo.

Trata-se, desde cedo, pois, de procedimento materialista que tem paralelo na postura marxiana ou na crítica de Aristóteles à doutrina do Estado em Platão: “Em um certo sentido a história dá ao hegelianismo o momento que lhe falta, a experiência do *para si*. Hegel ficou encerrado em seu próprio pensamento como a criança que não sabe por que lei cresce, nem as contradições que nela dormem” (Althusser, 1994, p.61).

A demonstração althusseriana só pode atingir o objetivo (denunciar os limites do grande sistema) abrindo-se para a história. A apreensão do absurdo não é motivo para rejeitar todo o pensamento hegeliano, mas apenas para libertá-lo dos limites estreitos do tempo onde fora enclaustrado: “Pela história, com efeito, o pensamento hegeliano escapa à prisão do século nascente, ao cativo de uma cabeça de funcionário: é na liberdade de sua realização que ele se nos oferece aos olhos, e no seu desenvolvimento objetivo” (ibidem).

Ao escapar do seu confinamento, o hegelianismo já não é mais a consciência tranqüila e confiante do espírito absoluto:

a lição da história é inequívoca: Hegel tornou-se a decomposição de Hegel. Dez anos depois do Mestre, sua obra se desfaz, se divide, se desenvolve em direções opostas, torna-se o lugar de combate, e é ela própria um combate: “*Ich bin der Kampf*”. O velho dito de Jena recebe na luta dos jovens hegelianos estranha confirmação póstuma. Sob a paz do último sistema, na absolução do espírito, os contrários pareciam reconciliados. O simples golpe da morte os libera como a queda do déspota prussiano [libera] as forças profundas da oposição. (ibidem, p.62)

O absurdo obtido é, entretanto, apenas o do último momento do sistema, o da paz que se pensou encontrar, quando a alienação do filósofo diante do mundo, do real, a cisão abismal entre o pensamento e a ação recebe a engenhosa reconciliação desde o exterior: “O professor traz ao imperador [Napoleão] a revelação do sentido de sua própria ação, e porque Hegel o sabe, ele restitui ao demiurgo a sua verdade, reconcilia-se com ele” (ibidem, p.70).

A possibilidade de emprestar tal sentido só existe através das operações em que as significações do pensamento são postas. Eis por que Althusser procede ao estudo do mecanismo de liberação

do conteúdo do pensamento (*Begriff* = conceito), dando-nos didática e analiticamente a sua estrutura. Esse ponto reveste-se de singular importância, seja pela clareza com que LA dele cuida, seja porque ele próprio se situará, desde esse início até ao final de sua trajetória, do lado de uma filosofia do conceito.

A esse momento, assim é posta a questão: “O conceito (*Begriff*) é para Hegel o instrumento de liberação do conteúdo. Quais são, portanto, os caracteres do conceito hegeliano?”. “Ele distingue-se não apenas da intuição mas ainda do conceito correntemente entendido. Se, muito esquematicamente, se separarem as filosofias da intuição das filosofias do conceito, a filosofia hegeliana é resolutamente uma filosofia do conceito. Ela nega, portanto, o primado de intuição e da evidência, essas virtudes cartesianas pelas quais o espírito se abre um acesso direto ao universal: a intuição em Descartes é um dom de Deus, e a parte humana é aqui simplesmente ascese; é suficiente afastar pela dúvida as prevenções e imagens impuras para alcançar a terra firme da verdade. Esse alcance é, de algum modo, de direito, e tanto em Platão como em Descartes, todo o problema consiste na aproximação ao verdadeiro, em uma reptação ou escalada do espírito, até o lugar onde a face do eterno surge. Sem dúvida, nesse ponto, a intuição sensível é somente a oportunidade da intuição intelectual, que é seu modelo – mas elas são todas as duas concebidas sobre o mesmo tipo: como uma visão onde a verdade é vista sem distância ou desvio” (ibidem, p.124).

“Por outro lado, as filosofias da intuição são sempre mais ou menos conscientemente filosofias religiosas, à medida que o homem é todo submissão e passividade diante da revelação. ‘A intuição coloca-nos em um estado de dependência’, diante do conteúdo que ela desvela. Assim, tanto a intuição cartesiana como a agostiniana ... colocam a criação nas mãos de Deus ... contra esta tendência desenvolveram-se desde Aristóteles as filosofias do conceito. Elas consideram que não existe a revelação imediata do verdadeiro, mas que o universal é o dom do desvio. Elas observam que o encaminhamento do pensamento ... é a condição do universal, que o verdadeiro se dá menos no conteúdo da apreensão que na própria apreensão, considerada como o conteúdo apre-

dido e reapreendido na sua verdade absoluta. ‘*Concept e Begriff*’ exprimem ambos essa apreensão da verdade; a verdade é *apreenção*, mas no conceito ela é sua própria apreensão” (Althusser, 1994, p.125).

“O conceito hegeliano não se reduz nem a um termo absoluto (intuição) nem a dois termos contraditórios (idéias gerais formais – conteúdo concreto), mas ele se realiza no terceiro termo. É a famosa triplicidade concebida correntemente no esquema tese-antítese-síntese. Essa justaposição verbal não tem sentido real. Para Hegel, não há três termos, mas um: o conceito” (p.126).

MARX E KANT

Sob o ponto de vista da mera situação de campos filosóficos, a filosofia do conceito aproximaria, de certo modo, Marx a Hegel. Mas cuidado, pois a solução de Marx pode ser também uma retomada superadora da filosofia do conceito de Kant. Nesse sentido, a crítica materialista a Hegel, a partir dos pressupostos marxianos – “as pressuposições pelas quais nós começamos... são pressuposições reais ... são os indivíduos reais, sua ação e suas condições de existência materiais, quer já existentes, quer produzidas por sua própria ação” (Marx & Engels, 1968, p.45) – adquire desenho análogo ao da filosofia crítica.

E por aqui nós recaímos em uma estrutura espiritual análoga, sob certos aspectos, àquela do período imediatamente pré-hegeliano, ou seja, no transcendentalismo. O comportamento marxista pode nos esclarecer esse ponto, pelo primado que a ação revolucionária dá ao condicionamento, e de uma maneira mais geral à totalidade histórica concreta, que se torna literalmente a condição *a priori* de toda a empresa. É um dos temas maiores da prática revolucionária que não se pode tentar a qualquer momento qualquer coisa, que a revolução não se confunde com a revolta, que, se a “pressuposição existente” não é favorável, toda atividade imediata não passa de perigosa agitação. (Althusser, 1994, p.212)

Esta estrutura apenas lembra, entretanto, o transcendentalismo kantiano, ou antes ela o esclarece porque o ultrapassa, como queria Windelband: “*Kant verstehen heisst über ihn hinausgehen*

[Compreender Kant é ultrapassá-lo]”. “O transcendental político ou científico” – continua Althusser – “é também *a priori*, pois é a condição de todo acontecimento, mas é também *a posteriori*, pois não é deduzido mas encontrado. A necessidade da estrutura objetiva do *a priori* científico ou marxista é do tipo que os fenomenólogos modernos chamam de ‘necessidade de fato’. Essa observação lembra-nos o paradoxo de natureza das categorias kantianas, que não escapou a Hegel. As categorias da lógica transcendental são tiradas da tábua de julgamentos, e, portanto, ‘encontradas’. Kant experimentou o caráter empírico do conteúdo da lógica transcendental, mas não o pensou. Ele não se permitiu reconhecer que o *a priori* foi *a posteriori*. Esse reconhecimento tê-lo-ia obrigado a pensar a realidade de um transcendental empírico, a aprioricidade do *a posteriori*, a saber, literalmente ao nível de sua abstração, a circularidade hegeliana. Ele teria sido conduzido por isso a abandonar não a estrutura do transcendental, mas o seu caráter absoluto, ou seja, a sua eternidade, para pensar o tempo não apenas como uma forma *a priori*, mas como o elemento de toda a forma: ele teria sido obrigado a conceber a história” (p.212-3). Mas a história para Marx não seria uma forma abstrata como para Hegel, mas apreendida ela própria a partir da chave do transcendentalismo marxiano: o conceito de trabalho. “Para Marx, o conceito de história envia-nos ao conceito de trabalho” (ibidem, p.189).

Operando-se com essa categoria e as outras categorias econômico-sociais do marxismo, pode-se iniciar a fuga ao vazio das fórmulas abstratas da história em Hegel. Eis o caminho indicado pelo jovem Althusser:

A decadência hegeliana nos lança no transcendentalismo. Mas o transcendental que condiciona *a priori* a atividade (teórica e prática) do homem conquistou para sempre sua natureza: é a totalidade histórica concreta. Nós devemos a Hegel essa concepção de história como elemento fundamental e totalidade significante. Nós lhe devemos também poder identificar a natureza racional dessa totalidade com a natureza da totalidade humana ... Dizer que a totalidade humana histórica é a totalidade de referência, e a condição *a priori* de toda a atividade humana, é uma verdade tão abstrata e vazia quanto seria em Kant a dominação do eu transcendental sem a tábua das categorias. Marx nos dá a tábua das categorias

humanas, que governam nosso tempo, da estrutura fundamental da totalidade humana. *O capital* é nossa analítica transcendental. Este seria o sentido da obra de Marx: a descoberta e a posse das categorias humanas na estrutura social de nosso tempo. (p.214-5)

Esse paralelo entre a *Crítica da razão pura* e *O capital* parece ser mais nítido do que o que se poderia traçar entre Hegel e Marx, pelo menos para Althusser. Aliás, a consciência da complexidade do estatuto de Hegel em Marx é preocupação althusseriana desde a primeira hora, conforme podemos ver pela solução do “*mémoire*”, no seguinte tópico.

HEGEL E MARX

De fato, o problema da passagem de Hegel a Marx figurará sempre como norte para a reflexão filosófica de Althusser. Em que medida o método de Hegel, a sua necessidade e a dialética são acolhidos por Marx? No “*mémoire*”, a crítica marxiana do Estado em Hegel apareceria como vinda de dentro dos próprios limites do hegelianismo: “Marx denuncia em Hegel essa necessidade do erro somente pela presença do próprio Hegel, transformado em Marx na necessidade do verdadeiro” (ibidem, p.187).

“É de Marx que é necessário pronunciar aquilo que Hartman dizia da dialética hegeliana: o pensamento marxista carece do *para si*. Talvez seja isso que Engels entendia ao proclamar que ele conservava de Hegel sua dialética, a qual é em Hegel somente a negatividade que se chegou a resgatar. Ele afirmava, desse modo, confusamente um reconhecimento obscuro: Hegel é a consciência de Marx, nele Marx se reconhece como em si mesmo” (ibidem).

“Hegel tornou-se nosso mundo. Todo o problema presente é que esse mundo não é apenas um mundo ideológico, mas também um mundo político real. Hegel está presente entre nós não apenas como verdade mas também como realidade” (ibidem, p.211).

Para além de tematizar a questão, Althusser percebeu a dificuldade de se pensar Hegel no domínio da experiência marxista. Noutras palavras, ele pôs sob suspeita, desde o início, as referências de Engels ou Marx ao legado de Hegel, particularmente à sua

dialética: “a necessidade hegeliana que nós descrevemos como o *para si* de Marx, se vê obrigada no próprio Marx ao mesmo recuo que dentro do mundo. É essa a razão por que no marxismo o estatuto dessa necessidade é tão obscuro, e por que o marxismo a retoma e a rejeita a uma só vez, como se vê nessa imagem da ‘inversão’ da dialética, onde a realidade marxista apenas aceita uma verdade hegeliana ‘reposta sobre seus pés’ (que pode ser uma circularidade reposta de pé?)” (ibidem).

Althusser recusa, portanto, desde o início de seu itinerário, a importação pura e simples de uma dialética, a hegeliana. Entretanto, se se considera sobretudo a crítica marxiana do Estado em Hegel, vê-se que essa traz a marca do pensamento hegeliano, é o que nos informa o LA do “*mémoire*”: “Não se obteria – em relação ao essencial – outro resultado a não ser essa profunda animação de Marx pela verdade hegeliana. Hegel encontra-se, aliás, esclarecido por dentro, de uma maneira às vezes inesperada – mas que não o merece. Eis pois uma prova decisiva: se nós retomamos o objeto desse debate em sua origem, nós acabamos por ver que a necessidade hegeliana é muito presente no coração do pensamento marxista para que Marx apenas se tenha servido à ocasião das armas de Hegel para combatê-lo: ele não pôde estabelecer a propósito da filosofia do direito a fatalidade do erro hegeliano, sem se achar cativo da verdade hegeliana. Essa captura não é um acaso infeliz, e como acidental – ela é substancial e profunda. E Marx não podia consenti-la tão profundamente, sem ter esta apreensão por verdade” (ibidem, p.196).

“É necessário, entretanto, acrescentar isto: na medida em que Marx e Engels experimentaram, conheceram e reconheceram esta validade de Hegel no seu próprio pensamento, eles acentuaram a contradição da filosofia do direito; na dialética, na triplicidade, na alienação, na negatividade, eles pretendem reter apenas a forma da verdade hegeliana. Quanto ao conteúdo específico (filosofia da natureza, filosofia do direito, filosofia da religião), eles o rejeitam. A distinção de Engels entre a boa dialética e o sistema ruim exprime somente essa contradição entre a forma e o conteúdo. E essa discriminação não é apenas verbal, pois a Prússia confirmada por Hegel torna-se objeto dos mais violentos ataques de Marx, conduzidos sob as mesmas armas de Hegel” (ibidem).

Aqui, a despeito de todos os problemas, a importação do resíduo hegeliano parece fluir, a esse momento, sem problemas alfanegários mais graves que pudessem ser detectados pelo futuro mestre da escola normal da rua d'Ulm: "Não é, portanto, o menor paradoxo do marxismo, reter em Hegel a validade da forma e condenar a perversão do conteúdo" (ibidem).

Nota-se, portanto, que Althusser parece hesitar, se se tem em conta a estrutura e o conteúdo de sua dissertação de final de graduação, entre a impossibilidade de libertar-se a dialética de seu conteúdo (que pode ser uma circularidade reposta sobre pés alheios?) e a possibilidade (que aparece a esse instante como uma quase-necessidade) de salvá-la, libertando-a de seu caráter conservantista e burguês, para não falar em nitidamente reacionário, quando se pensa no último Hegel, sempre disposto a santificar o Estado prussiano. Mas não há dúvida de que a própria hesitação denuncia a delicadeza do problema e o confronto entre a autoridade de Marx e Engels e a análise dos textos por um jovem filósofo recém-converso ao marxismo. De todo modo, é essa análise desconfiada da herança hegeliana que dará o traço da originalidade althusseriana e talvez do fundamental da contribuição do mestre da rua d'Ulm ao debate em torno de Marx.

LER O CAPITAL E A SOLUÇÃO ALTHUSSERIANA

Em *Ler O Capital*, Althusser chega à conclusão de que Marx instaura um espaço novo que em nada coincide com o da economia clássica. Mais: os progressos do marxismo não poderiam ser compreendidos em termos de continuidade com a economia clássica, pois teria havido ruptura total entre essas duas ordens teóricas. Recusa-se, portanto, e de modo definitivo, a hipótese de que as "bodas" da economia clássica com a dialética hegeliana resultariam no marxismo: "Na realidade, quando lemos certos comentários de Gramsci (a filosofia marxista é Ricardo generalizado), as análises de Rosenthal, ou mesmo as observações embora críticas de Della Volpe e seus discípulos, ficamos impressionados ao verificarmos que não saímos dessa *continuidade de objeto*. Com

exceção da censura que Marx dirige a Ricardo por ter, ao desprezar a complexidade das ‘mediações’, posto diretamente em relação suas abstrações com as realidades empíricas; a não ser a censura de abstração especulativa (‘hipostização’, na linguagem de Della Volpe, Colletti e Pietranera) que Marx dirige a Smith, isto é, em suma, com exceção de alguns passos em falso ou de alguma ‘inversão’ no emprego normal da abstração, não se percebe diferença essencial entre o objeto de Smith e de Ricardo e o objeto de Marx. Essa indiferenciação de objeto foi registrada na interpretação marxista vulgar sob a forma seguinte: a diferença é só de método. O método que os economistas clássicos aplicavam a seu objeto seria apenas *metafísico*, ao passo que o de Marx era, pelo contrário, *dialético*. Tudo vai depender então da dialética, que se concebe como um método em si, importado de Hegel, e aplicado a um objeto em si, já presente em Ricardo. Pelo milagre do gênio Marx teria apenas celebrado essa união feliz que, como toda felicidade, não tem história. Para nossa infelicidade, sabemos porém que permanece uma ‘pequenina’ dificuldade: a história da ‘reconversão’ dessa dialética, que se impõe ‘recolocar sobre os pés’ para que ela ande afinal na terra firme do materialismo” (Althusser, 1966, p.27).

O aprofundamento da questão mostrar-nos-á, ainda com maior clareza, que essa inversão é inevitável, até porque os campos e horizontes hegelianos e marxistas se distinguem, radicalmente, pelos seus modelos teóricos. Hegel, segundo Althusser, pensou a totalidade humana através de uma concepção de todo e de tempo substancialmente distinta da de Marx. Verdade que o próprio Marx, em alguns de seus escritos, deu margem à confusão, ao sugerir que o equívoco da economia clássica foi elaborar uma concepção a-histórica das categorias econômicas do capitalismo.

Se formos por essa meia-pista de Karl Marx, bastar-nos-á historicizar (ou melhor, hegelianizar) a economia clássica para chegarmos ao modelo marxiano. Nesse caso, cairemos “nos esquemas consagrados por uma tradição inteira, esquemas que repousam numa concepção da dialética como método em si, indiferente ao próprio conteúdo de que ela é a lei, sem relação com a especificidade do objeto de que ela deve fornecer ao mesmo tempo os princípios de conhecimento e as leis objetivas” (ibidem).

Althusser deixa claro que a impossibilidade da reconversão da dialética, a partir de bases materialistas, deve-se aos modelos de totalidade social distintos, que são o de Marx e o de Hegel. Demais, esses modelos encerram concepções de tempo muito distantes:

1 A continuidade homogênea – o tempo seria um contínuo, no qual se manifestaria a continuidade dialética do processo de desenvolvimento da idéia. Todo o problema da ciência da história resume-se, então, nesse nível, no recorte desse contínuo segundo uma periodização correspondente à sucessão de uma totalidade dialética a outra.

2 “A contemporaneidade do tempo ou categoria do presente histórico” (ibidem, p.39).

“Esta segunda categoria é a condição de possibilidade da primeira e é ela que nos revelará o pensamento mais profundo de Hegel. Se o tempo histórico é a existência da totalidade social, impõe-se esclarecer qual é a estrutura dessa existência. Que a relação da totalidade social com a sua existência histórica seja a relação com uma *existência imediata implica* que essa relação seja por sua vez *imediata*. Em outras palavras, a estrutura da existência histórica é tal que todos os elementos do todo coexistem sempre no mesmo todo, no mesmo presente, e são, pois, contemporâneos uns dos outros no mesmo presente. Isso significa que a estrutura da existência histórica da totalidade social hegeliana permite o que proponho chamar de ‘*corte de essência*’, isto é, essa operação intelectual pela qual se opera em qualquer momento do tempo histórico um ‘*corte vertical*’, um corte do presente de tal modo que todos os elementos do todo revelados por esse corte estejam entre si numa relação imediata, que exprime imediatamente a sua essência interna. Quando falarmos de ‘corte de essência’, estaremos aludindo, pois, à estrutura específica da totalidade social que permite esse corte, em que todos os elementos do todo dados numa co-presença, que é por sua vez a presença imediata de sua essência, que se tornou assim imediatamente *legível neles*. Compreende-se, com efeito, seja a estrutura específica da totalidade social o que permite esse corte de essência: porque esse corte só é possível pela natureza peculiar da unidade dessa totali-

dade, uma unidade ‘espiritual’, se quisermos definir com isso o tipo de unidade de uma totalidade expressiva, isto é, totalidade cujas partes todas sejam cada uma em si, sob a forma imediata de sua expressão, a própria essência da totalidade. Faço aqui alusão à estrutura do todo hegeliano de que já falei: o todo hegeliano possui um tipo de unidade tal que cada elemento do todo, quer se trate desta ou daquela determinação material ou econômica, desta ou daquela instituição política, desta ou daquela forma religiosa, artística ou filosófica, é sempre a presença do conceito em si mesmo num momento histórico determinado. É nesse sentido que a co-presença dos elementos uns nos outros, e a presença de cada elemento no todo são fundadas numa presença prévia de direito: a presença total do conceito em todas as determinações de sua existência. Com isso é que se torna possível a continuidade do tempo: como o fenômeno da continuidade de presença do conceito em suas determinações positivas. Quando falamos de *momento* do desenvolvimento da idéia em Hegel, devemos estar prevenidos de que esse termo remete à unidade de *dois sentidos*: ao momento como momento de um desenvolvimento (o que exige a continuidade do tempo e suscita o problema teórico da periodização); ao momento como momento do tempo, como presente, que é sempre fenômeno da presença do conceito em si mesmo em todas as suas determinações concretas” (ibidem, p.39-40).

Em Hegel, portanto, a categoria ontológica do presente impõe a presença absoluta e homogênea de todas as determinações do todo na essência atual do conceito, o que termina por interditar qualquer previsão do tempo histórico (a idéia de prospecção na linguagem de Paulo Arantes), donde a famosa fórmula *ninguém pode saltar por cima de seu tempo*. “A filosofia por mais longe que vá, jamais ultrapassa os limites desse horizonte absoluto: mesmo que faça o seu vôo *de noite*, ela pertence ainda ao dia, ao hoje, e não passa do presente refletindo sobre si, refletindo sobre a presença do conceito para si – o amanhã lhe é por essência interdito” (ibidem, p.41).

“O fato de que não haja conhecimento do futuro impede que haja uma ciência da política, um saber referente aos efeitos futuros dos fenômenos presentes. Eis porque, no sentido estrito, não

há *política hegeliana* possível, e, de fato, jamais se conheceu um político *hegeliano*” (ibidem).

O todo marxista, segundo LA, distingue-se nitidamente do hegeliano, tanto por sua *estrutura* quanto pela concepção de tempo que essa engendra e encerra: “Trata-se de um todo cuja unidade, longe de ser a unidade expressiva ou ‘espiritual’ do todo de Leibniz e Hegel, é constituído por certo tipo de *complexidade*, a unidade de um *todo estruturado*, comportando o que podemos chamar de níveis ou instâncias distintas e ‘relativamente autônomas’, que coexistem nessa unidade espiritual complexa, articulando-se uns com os outros segundo os modos de determinações específicas, determinadas em última instância pelo nível ou instância da economia” (ibidem, p.43-4).

Esse todo não poderia ser explicado pela ordem hegeliana do tempo. Em favor dessa tese, Althusser (1966) cita o seguinte trecho de *Miséria da filosofia*: “As relações de produção de qualquer sociedade constituem um todo. O Sr. Proudhon considera as relações econômicas como outras tantas fases sociais, engendrando uma à outra, resultando uma da outra, como a antítese da tese, e realizando na sua sucessão lógica a razão impessoal da humanidade. O único inconveniente desse método é que, ao encetar o exame de uma só dessas fases, o Sr. Proudhon não a possa explicar sem auxílio de todas as demais relações da sociedade, relações, todavia, que ele ainda não fez engendrar pelo seu movimento dialético. Quando, em seguida, o Sr. Proudhon, por meio da razão pura, passa ao parto das demais fases, age como se tratasse de crianças recém-nascidas, *esquecendo-se de que são da mesma idade* que a primeira ... Quando se constrói com as categorias da economia política o edifício de um sistema ideológico, os membros do sistema social são deslocados. Os diferentes membros da sociedade são transformados em outras tantas sociedades à parte, que chegam umas depois das outras. Como poderia a *fórmula lógica do movimento, da sucessão, do tempo, explicar sozinha o corpo da sociedade, no qual todas as relações econômicas coexistem simultaneamente e se sustentam umas às outras?*” (p.44, os grifos são de LA).

Althusser cita ainda um trecho da Introdução de 1857, em que Marx realça a importância da estrutura do todo articulado

como a estrutura de um “todo orgânico hierarquizado”: “A coexistência dos membros e relações no todo deve estar sujeita à ordem de uma estrutura dominante, que introduz certa ordem específica na articulação (*Gliederung*) dos membros e das relações: ‘Em todas as formas de sociedade, é uma produção determinada, e as relações engendradas por ela, que atribuem a todas as demais produções e às relações engendradas por estas a sua posição e a sua importância’” (ibidem, p.45).

Como consequência desse postulado central do marxismo, dado pela estrutura de seu todo, já não se poderia pensar a totalidade social, a partir de um mesmo tempo histórico. Cada nível da totalidade apresentaria o seu próprio tempo, relativamente autônomo mas não independente da estrutura do todo: tempo peculiar às relações de produção; tempo peculiar à superestrutura; tempo da política; da estética; tempo peculiar à filosofia.

HEGEL OU ESPINOSA?

Ao propor pensar a determinação dos elementos de um todo pela estrutura do todo, Marx colocou, segundo Althusser, “um problema ‘absolutamente novo’ no maior embaraço teórico, porque não se dispunha de nenhum conceito filosófico elaborado para resolvê-lo. O único teórico que teve a ousadia inaudita de estabelecer esse problema e de lhe colocar uma primeira solução foi Espinosa. Mas a história, como sabemos, sepultou-o nas trevas da noite. Só com Marx, que todavia o conhecia pouco, é que começamos escassamente a adivinhar os traços desse rosto macerado” (ibidem, p.142).

Traçar esse paralelo significa dizer que a estrutura central do marxismo pertence a uma família que tem como ramo de sua estrutura básica de parentescos Espinosa e não Hegel. Como dificuldade surge todo um léxico no marxismo próximo ao hegelianismo, o que se explicaria pela gênese do primeiro. Entretanto, todas as soluções hegelianas serão repostas, no Marx de *O capital*, sobretudo, com significações inteiramente distintas, como se fossem peças que os mecânicos improvisam, a fim de que o

motor se movimente. Quando o marxismo dispuser da peça elaborada, ele poderá renunciar ao uso improvisado dos resíduos advindos de Hegel. Mas mesmo a peça improvisada não pode ser identificada como pertencente ao hegelianismo, pois o que a define, para quem sofreu marcantes influências de Aristóteles, é a sua função e não a forma aparente.

O recurso a Hegel é, pois, no marxismo, para Althusser, solução provisória e não definitiva. O programa althusseriano consiste, portanto, no que concerne à questão aqui tratada, em alinhar o marxismo dos elementos residuais do hegelianismo, dando ao conceito forma mais compatível com sua função, no campo novo instaurado pela revolução teórica de Karl Marx.

DO MATERIALISMO ALEATÓRIO

Em seu ensaio intitulado “A corrente subterrânea do materialismo”, Althusser apresenta a noção de materialismo aleatório, que unificaria toda uma família de pensadores: “Este livro trata ... de um tema profundo que corre através de toda a história da filosofia, e que tem sido tão combatido e repellido quando enunciado: a ‘chuva’ (Lucrecio) dos átomos de Epicuro que caem paralelamente no vazio, a ‘chuva’ do paralelismo dos atributos infinitos em Espinosa, e em vários outros, Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger e também Derrida”.

“Tal é o primeiro ponto que, descobrindo de chofre minha tese essencial, gostaria de pôr em evidência: *a existência de uma tradição materialista quase completamente desconhecida* na história da filosofia: o ‘materialismo’ (é necessário uma palavra para demarcá-la em sua tendência) *da chuva, do desvio, do encontro, da tomada* (prise). Desenvolverei todos esses conceitos. Para simplificar as coisas, digamos por um momento: um *materialismo do encontro* [*matérialisme de la rencontre*], portanto do aleatório e da contingência, que se opõe como um pensamento totalmente distinto aos materialismos recenseados, inclusive ao materialismo correntemente atribuído a Marx, a Engels e a Lenin, que, como todo materialismo da tradição racionalista, é um materialismo da

necessidade e da teleologia, a saber, uma forma transformada e disfarçada de idealismo” (Althusser, 1994, p.539-40).

Fica claro, pois, que um dos objetivos perseguidos com a produção dessa nova tese é colocar Marx numa linhagem de pensadores que escape à escatologia. A inauguração dessa família remonta a Epicuro: “Epicuro nos explica que antes da formação do mundo uma infinidade de átomos caíam, paralelamente, no vazio. Eles caem sempre. O que implica que antes do mundo nada houve, e, ao mesmo tempo, que todos os elementos existiam desde toda a eternidade antes de algum mundo existir. O que implica também que antes da formação do mundo *nenhum Sentido* existia, nem Causa, nem Fim, nem Razão nem Desrazão. A não-anterioridade do Sentido é uma tese fundamental de Epicuro, no que ele se opõe tanto a Platão quanto a Aristóteles. Sobrevém o *clinamen*. Eu deixo aos especialistas a questão de saber quem introduziu esse conceito, que se encontra em Lucrecio, mas que está ausente dos fragmentos de Epicuro. O fato de que ‘tenha sido introduzido’ permite pensar que seu conceito, quanto à necessidade da reflexão, é indispensável à *lógica* das teses de Epicuro. O *clinamen* é um *desvio* infinitesimal ‘tão pequeno quanto possível’, que tem lugar ‘não se sabe onde, nem quando, nem como’, e que faz um átomo desviar de sua queda vertical no vazio, e, rompendo de maneira quase nula o paralelismo sobre um ponto, provoca um encontro com o átomo vizinho e, de encontro em encontro, um encarambolamento, e o nascimento do mundo, isto é, do agregado de átomos que provoca em cadeia o primeiro desvio e o primeiro encontro” (ibidem, p.541).

“Que a origem do mundo, então, de toda realidade e de todo sentido se deva ao desvio, que o Desvio e não a Razão ou a Causa seja a origem do mundo dá uma idéia da audácia da tese de Epicuro. Que filosofia, portanto, retomou a tese que o *Desvio seria originário* e não derivado? É necessário ir mais longe. Para que o desvio dê lugar a um encontro, de que nasça um mundo, é necessário que ele dure, que não seja um ‘breve encontro’, mas um encontro durável, o qual se torna então a base de toda realidade, de toda necessidade, de todo Sentido e de toda razão” (ibidem).

“Que se torna, nessas circunstâncias, a filosofia? Ela não é mais o enunciado da Razão e da Origem das coisas, mas uma

teoria de sua contingência e do reconhecimento do *fato*, do fato da contingência, do fato da submissão da necessidade à contingência, e do fato das formas que ‘dá forma’ aos efeitos do encontro. Ela não é mais que constatação: *houve* o encontro [conjunção] ... Toda questão de origem é recusada, como todas as grandes questões da filosofia: porque há alguma coisa em vez de nada? Qual a origem do mundo? Qual é a razão de ser do mundo? Qual é o lugar do homem nos fins do mundo? Etc. Eu repito: qual filosofia, na história, teve a audácia de retomar tais teses?” (ibidem, p.542)

Não pretendo descer aos detalhes da demonstração de Althusser, uma vez que o nosso interesse se centra na forma com que LA trabalha a passagem de Marx a Hegel. De todo modo, o fio (talvez seja preferível valer-se de fio, família, parentesco, em vez de tradição – palavra usada por Althusser; o que pode ser uma tradição desconhecida?) que liga Heidegger, Espinosa, Maquiavel a Marx seria uma forma de driblar as construções necessárias e eternas, com um Fim imanente ou exterior. O Fim, as Leis podem até se constituir pelo alongamento da duração do encontro (conjunção), que, associados a outros encontros, podem figurar como necessários, mas de uma necessidade advinda das conjunções aleatórias, que seria sempre, de alguma forma, precária. A família epicuriana teria em Heidegger um de seus membros, quando esse pensador recusa toda questão sobre Origem, Causa e Fim do mundo, ou destes escapa com o seu *es gibt* [*c’est donné ainsi* – é dado assim, na tradução de LA]. A objeção que se poderia fazer é que, para Heidegger, a oposição entre materialismo e idealismo não faz sentido. Althusser o admite, mas considera ser mais importante situar o parentesco (tradição) filosófico do que ser fiel à dicotomia consagrada pela história da filosofia.

No caso de Maquiavel, a estrutura da Itália pulverizada em cidades-estados é aproximada, por LA, à chuva de átomos de Epicuro. A solução, a unidade italiana, poderia ser alcançada se se encontrasse “um homem sem nome” que tivesse suficiente “fortuna” e “*virtù*” (príncipe) para se instalar em algum lugar da Itália, numa região sem nome, e o qual, a partir desse ponto, agregaria pouco a pouco os italianos em torno de si em um grande projeto

nacional. Trata-se de raciocínio “aleatório”, que “deixa politicamente em branco o nome do chefe da federação como o nome da região a partir da qual ela se fará. Os dados são assim lançados na mesa de jogo, ela própria vazia (mas cheia de homens de valor)” (ibidem, p.544).

Na teoria de Maquiavel, o encontro que produz o Príncipe, e, nesse, o encontro (conjunção) da “*virtù*” com a “fortuna” pode acontecer ou não. Se os encontros durassem, a Itália seria uma nação unificada. Para Althusser, trata-se de um singular materialismo da conjunção, pensado através da política.

Althusser mostra-nos que Rousseau também se inclui na família epicuriana, do momento mesmo que pensa “um estado de pura natureza”, cuja floresta lembra o vazio epicuriano em que os átomos caem em chuva paralela. Trata-se de vazio em que os homens se cruzam, mas não produzem encontros, senão breves. “Rousseau quis por aí figurar, a um preço muito elevado (a ausência de criança), um *nada de sociedade* anterior a toda sociedade e condição de possibilidade de toda sociedade, o nada de sociedade que constitui a essência de toda sociedade possível. Que o nada de sociedade seja a essência de toda sociedade é uma tese audaciosa, cuja radicalidade escapou não somente aos seus contemporâneos, mas a muitos de seus comentadores ulteriores” (ibidem, p.557).

Para que a sociedade tenha lugar, é necessário que encontros duráveis se imponham aos homens. O *clinamen* de Rousseau acontece pela via de catástrofes naturais, como uma inclinação infinitesimal do equador sobre a eclíptica, “acidente sem causa comparável ao *clinamen*”, segundo Althusser. Então, nascem a sociedade, o estado de natureza (que sucede o estado de pura natureza) e a guerra. Os átomos rousseauianos (indivíduos) já trazem certas características que só se manifestarão no estado de natureza: a perfectibilidade e a piedade. Ao fazer recurso à noção análoga à chuva epicuriana, Jean-Jacques foge das construções teleológicas. Segundo Althusser, aí está o mais profundo de Rousseau. “Para dizê-lo em termos polêmicos, quando se põe a questão do ‘fim da história’, vê-se ocuparem um mesmo campo Epicuro, Espinosa, Montesquieu e Rousseau, sobre a base, explícita ou implícita, de um mesmo materialismo do encontro ou, no

sentido forte, pensamento da *conjuntura*. E Marx incluso, mas forçado a pensar em um horizonte dividido entre o aleatório do encontro e a necessidade da revolução” (ibidem, p.560).

Em Marx, por diversas passagens de *O capital*, haveria essa lógica da conjunção: “O encontro entre o homem com capital e o proletário despojado de tudo” (ibidem, p.571). O próprio Marx se vale da palavra *encontro* (*das Vorgefundene*): “que é um modo de produção? Dissemos, com Marx: uma ‘combinação’ particular entre os elementos. Esses elementos são a acumulação financeira (a do homem com escudos), a acumulação dos meios técnicos da produção (ferramentas, máquinas, experiência da produção dos trabalhadores), a acumulação da matéria da produção (a natureza) e a acumulação dos produtores (os proletários despojados de todo meio de produção). Esses elementos não existem na história *para que exista* um modo de produção, eles existem em um estado ‘flutuante’ antes de sua ‘acumulação’ e ‘combinação’” (ibidem). Em seu estado flutuante, ou dispersão primitiva, esses elementos nos lembrariam a chuva epicuriana. Os múltiplos encontros produzidos pelo *clinamen* (a ausência desse conceito em Epicuro não importa que a compreensão do pensamento deste o dispense) levariam à constituição do modo de produção capitalista. Entretanto, esse fato não seria, a rigor, necessário, ficando na dependência da natureza dos *desvios*. Também há em Marx uma outra concepção que escapa ao materialismo aleatório, e que é, portanto, teleológica. Por exemplo, quando Marx e Engels dizem que “o proletariado é o produto da grande indústria”, como se o modo de produção capitalista pudesse preexistir em relação ao proletariado, e não fosse o resultado do *encarambolamento* de todos esses elementos. Ressalte-se que esses elementos guardam, cada um deles, sua história particular, que não se confunde com a história do modo de produção, nascida a partir da agregação daqueles. Esse fato, por si só, mostra-nos a impossibilidade de pensar Marx a partir da história e do tempo de Hegel. A substituição da teoria do materialismo histórico e do materialismo dialético pelo materialismo aleatório, ainda que nos lance na perplexidade, torna claro que Althusser persistiu até a sua última fase fiel ao seu programa: pensar Marx a partir da ruptura total com Hegel. Com efeito, esse, com seu tempo e sua necessidade, não faz parte

da família epicuriana. Obviamente, não faz sentido enquadrar o pensamento de Hegel nos limites desse materialismo, até pelo seu idealismo. O que se pretendeu foi precisamente indicar a distância que o separa desse movimento, mostrando que nenhuma de suas faces fundamentais a ele aproveita, mesmo a sua dialética, que não seria passível de apropriação pelo marxismo (materialismo aleatório), senão por equívoco.

CONCLUSÃO

Examinando os póstumos de Althusser, vê-se que o seu interesse pela passagem de Hegel a Marx percorre todo o seu itinerário filosófico. Desde o “*mémoire*”, LA percebeu as dificuldades da importação da dialética de Hegel. Com o tempo, posicionou-se pelo corte radical (ruptura) entre Hegel e Marx, de tal modo que em nenhuma das famílias de pensadores em que apresenta o último está presente o autor de *A fenomenologia do espírito*. De fato, a ruptura entre esses dois pensadores já havia sido apontada pelos primeiros críticos russos com sua tolstoiana desconfiança da herança hegeliana, como nos relata o próprio Marx no posfácio à segunda edição de *O capital* de 1873 (Marx, 1985, p.18-9). Esses críticos tiveram o mérito de perceber que o resíduo teuto-dialético em *O capital* pode ser dispensado. Quanto a isto, não nos deixaram porém mais que pistas. Althusser, ao contrário, conduziu notável reflexão sobre o tema, mostrando que alimpar Marx das sobrevivências hegelianas é indispensável para se pensar a sua revolução teórica, inclusive sua distância em face dos grandes economistas que o precederam (*Ler o Capital*). Esse trabalho, quer tenha sido estruturalista em alguns de seus momentos (Althusser o negou sempre) ou não, ainda está à espera de respostas, pela esquerda ou pela direita, à altura de sua dignidade teórica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, L. *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Stock, Imec, 1994. t.1.

ALTHUSSER, L. et al. *Lire le Capital*. Paris: Maspero, 1966. v.2.

BADIOU, A. *Materialismo histórico e materialismo dialético*. São Paulo: Global, 1979.

MATHERON, F. Introduction. In: ALTHUSSER, L. *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Stock, Imec, 1994.

MARX, K. *O capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1985. v.1.

MARX, K., ENGELS, F. *L'idéologie allemande*. Paris: Sociales, 1968.

9 MARX NO ESPELHO DE WITTGENSTEIN

HAROLDO SANTIAGO*

A tradução é uma das modalidades mais tradicionais da reflexão filosófica. E o trabalho de traduzir um texto filosófico clássico é também uma tarefa pedagógica, é uma forma de levar uma comunidade a ver no espelho de uma linguagem bem formulada (por isso foi escolhido tal texto e não outro qualquer) o estado atual de sua atividade reflexiva. A par com sua obra como filósofo, educador e cientista político, José Arthur Giannotti realizou também uma extensa atividade como tradutor de obras essenciais da filosofia contemporânea: Marx, Wittgenstein, Comte, Merleau-Ponty, Goldmann...

O propósito deste ensaio é sugerir que a passagem do marxismo descritivo (no sentido da historiografia filosófica francesa) de *Origens da dialética do trabalho* (de 1966) para o marxismo reflexivo de *Trabalho e reflexão* (de 1983) pode ter sido possibilitada pelo envolvimento de Giannotti com a tradução de e a reflexão sobre o *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ou seja, Giannotti desenvolveu como que uma “segunda navegação” (Platão, Carta n.7) após os trabalhos de tradução e editoração do *Tractatus*.

* Doutorando pelo Departamento de Filosofia, UFMG.

A dificuldade maior se encontra em como exibir uma metodologia sendo aplicada. Para tanto, teremos que entender, primeiro, a tese metodológica do jovem Wittgenstein. Gilles-Gaston Granger assim a explica:

A unicidade do mundo, que é então qualificado de “meu”, não é um fato, não é uma propriedade do mundo sobre a qual se possa falar, e que possa intervir corretamente numa proposição. Assim, a fronteira que delimita minha linguagem não tem uma limitação extensiva: coincide com a determinação formal *a priori* do próprio mundo, e o *eu* do solipsista não é um objeto do mundo, nem um fato, mas um ponto de vista virtual, índice de uma unicidade lógica dessa forma do mundo. (1969, p.45)

O que estou querendo dizer é que Giannotti valeu-se exatamente do “solipsismo metodológico” proposto por Wittgenstein para colocar as categorias dialéticas da sociabilidade, trabalhadas por Marx, diante do “grande espelho”¹ da lógica analítica. Ao mesmo tempo, realizando um projeto de unificação das investigações em ciência social que empreendera. Todavia, diferentemente do projeto de “ciência unitária” de Carnap, igualmente inspirado no *Tractatus*, o projeto de Giannotti afasta o modelo fisicista através da crítica deste ângulo no pensamento de Engels evitando, assim, que tal viés viesse contaminar a visão eminentemente social de Marx.

Estaremos assim retomando a problemática levantada por Marx e por Engels, pois se na verdade ambos, embora um bem menos do que o outro, foram fascinados por uma dialética da natureza ao nível dos conceitos elementares das ciências naturais, excederam na dialética da sociedade, das relações que os homens tramam entre si no esforço de *dominação* da natureza. (Giannotti, 1983, p.69 – doravante identificado apenas pela sigla *T&R* e número da página.)

1 A metáfora encontra-se em 5.511: “Como é possível a lógica, que tudo abrange e espelha o mundo, precisar de tais artifícios e manipulações especiais? Somente porque tudo isto está ligado a uma rede infinitamente fina, ao grande espelho” (trad. Giannotti). Giles-Gaston Granger (1969, p.44) assim a explica: “O mundo em sua forma, quer dizer, segundo o conjunto de suas virtualidades é coextensível ao meu pensamento (ao conjunto das proposições que posso corretamente formular)”.

Mas “solipsismo” e “materialismo” não seriam incompatíveis? Assim não o pensa Stegmüller analisando a filosofia do Círculo de Viena:

Já ao escrever a sua teoria constitutiva, Carnap ressaltou que a escolha do ponto de partida é arbitrária: em vez de tomar por base a psiquê-própria, poderia ter sido escolhida uma base materialista; nesse caso, todos os objetos psíquicos seriam reduzidos a objetos físicos. A concretização de um sistema não excluía a do outro. (Stegmüller, 1977, p.304)

Todavia, diferentemente do projeto coletivista de Carnap, o projeto de Giannotti foi a realização de *one-man show*: tal trabalho hercúleo de sistematização filosófica foi propiciado pela intuição investigatória iniciada (pelo menos em sua parte visível) com a tese doutoral *Stuart Mill, o psicologismo e a fundamentação da lógica* (de 1963).

Digo “intuição investigatória” porque o esquema da investigação empreendida por Giannotti faz lembrar a metáfora estóica do ovo: i) a lógica como casca, ii) a ontologia como clara e, por fim, iii) a gema ética. Ou seja:

i) A estrutura lógica que irá determinar a metodologia de *T&R* desde seu primeiro capítulo já tinha sido terçada contra a lógica formal de Stuart Mill, ganhando agora contemporaneidade contra outros formalistas, como, por exemplo, Skinner e Quine. O realismo da tese central de Giannotti (1964, p.11-2) está contra tais nominalismos: “Dizemos apenas que é formalista a epistemologia que reduz a ciência, como sistema de apreensão do real, a uma estrutura matematizável...”.

ii) A apreciação ontológica do universo e da história humana foi apresentada, através da análise do naturalismo de Feuerbach e do antropologismo do jovem Marx, em as *Origens da dialética do trabalho*, 1966, ganhando agora, em *T&R*, um apêndice ao primeiro capítulo. A tese central é que o ser social é distinto do ser da natureza e que, portanto, uma dialética da natureza não pode contribuir para o entendimento das características históricas das sociedades humanas.

Ou, na linguagem do *Tractatus*: “(1.1.) O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas”. Fato é tudo aquilo que acontece no

interior do mundo. Observe-se que o mundo é entendido como um sistema fechado de tudo o que acontece e também do que não acontece. “Porque, o fato não é um elemento arbitrariamente recortado num contexto empírico; ele determina um ponto no interior de uma rede, que é o ‘espaço lógico’” (Granger, 1969, p.32).

Dentro desse espírito, observe-se como Giannotti situa a importância da “análise do valor” como fato teórico:

E a análise do valor se torna assim indispensável, em primeiro lugar, porque todo o sistema se arma por um tecido de relações de compra e venda ... Em segundo lugar, porque a Ciência não pode se reduzir a um modelo diminuído do que simplesmente acontece ao nível do comportamento dos agentes ... [Assim], a análise do valor surge como a única capaz de emprestar inteligibilidade às categorias com que o sistema labora na sua superfície. (*T&R*, p.227)

Em outras palavras, se o termo “análise do valor” indica já a emissão de um juízo de determinação, você já tem diante de sua mente um complexo conceitual que esse termo expressa ou nomeia. E uma coisa importante a respeito desse complexo é que ele é uma “possibilidade”, que é possível ser localizado no interior de um “espaço lógico”. Mas há outra coisa que pode ser dita sobre esse complexo conceitual, é que ele é em si mesmo, ontologicamente, um *fato*.

iii) A estrutura da sociabilidade em termos políticos, antropológicos e éticos, afinal o miolo da proposta giannottiana e sua originalidade em relação aos demais marxismos ocidentais ou orientais, vinha sendo trabalhada, com denodo, ao longo de seus “ensaios antissociológicos” (alguns republicados em *Exercícios de filosofia*, 1975, e *Filosofia miúda*, 1985a). Giannotti retoma a concretude prática das análises marxianas: “Nunca pretendemos mais do que mostrar que atrás da perdurabilidade das coisas, da sua identidade lógica, que permite a referência do nome próprio, se esconde um processo social de avaliação e transformação” (*T&R*, p.241). Que pode ser comparado com:

As distintas determinidades formais, que o dinheiro adquire no processo de circulação, não são nada mais do que a cristalização das alterações/da forma (*Formwechsel*) das próprias mercadorias,

alterações de forma que, por sua vez, não são outra coisa do que a expressão objetiva das relações sociais em movimento, pelas quais os possuidores de mercadorias realizam seu metabolismo (*Stoffwechsel*). (Marx, *Para a crítica da economia política*, apud T&R, p.241-2)

Em suma, T&R, de 1983, é como que um epílogo, ainda que não a conclusão das investigações de Giannotti, as quais ainda se encontram *in progress*, felizmente para a comunidade científica brasileira. Não se trata, portanto, de um “marxismo” a mais, mas da importação de conceitos de Marx sem intuítos fundamentalistas.

Gostaria de me estender um pouco mais sobre isto que pode parecer uma platitude, mas que merece ser visto do ângulo do progresso em filosofia, entendido como nossa capacidade de acertarmos as contas com nossos predecessores eletivos. Entendido assim, não creio ser realmente possível um fundamentalismo marxista; ou, se literariamente possível, acredito ser esta uma posição equivocada. Isso porque a leitura da obra de Marx nos causa mais inquietação do que satisfação. Por ser uma obra aberta para a história contemporânea, sempre temos que complementar suas investigações, incorporando novos dados, novas hipóteses, novas teorias. Não apenas os pesquisadores voltados para as preocupações populares, mas também os pesquisadores preocupados com o destino do capitalismo, nunca estão satisfeitos com o que escreveu Marx, ainda que reconhecendo e valorizando seus escritos. Assim, a existência de marxistas ortodoxos foi antes uma perturbação posta pela ideologia dominante do que um desejo consistente de evolução do pensamento teórico em Ciências Sociais.

Habermas chama essa postura de “reconstrução”:

Reconstrução significa, em nosso contexto, que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou: esse é o modo normal (quero dizer: normal também para os marxistas) de se comportar diante de uma teoria que, sob diversos aspectos, carece de revisão, mas cujo potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar. (1990, p.11)

Talvez o mesmo não seja verdade em relação a Hegel, assim como não o é em relação aos grandes documentos religiosos dos

povos (Tao, Mahabahrata, Bíblia, Alcorão...). O poder explicativo do sistema hegeliano, bem como o dos textos sagrados, é tal que sacia as inquietações de quem os busca. Basta recorrer, em momentos de perturbação filosófica, a Hegel, ou em momentos de perturbação existencial, à Bíblia, que encontraremos o que nos apaziguará.

Sei que há pesquisadores interessados em voltar à letra do texto de Marx. São pesquisadores dedicados, mas equivocados. O marxismo como exegese é palha, seja forrando o leito teórico dos acadêmicos seja forrando o leito teórico das pessoas sem vínculos com a academia. Na verdade, busca-se no texto de Marx não o que ele disse, pois isso já foi incorporado às formas contemporâneas de consciência (tornou-se lugar comum, as pessoas o repetem sem pensar), mas o que ele não soube ou não conseguiu articular, aquilo que está oculto ou não comparece em seu texto. Isto exige, entre outras tarefas, um desvelamento da presença da ideologia dominante nos interstícios de seus textos.

Com um sentido diferente, mas talvez com um mesmo espírito destas reflexões, vejamos o que escreveu Giannotti comparando a autoridade da Bíblia com a de um Einstein.

Tomemos o exemplo de autoridade exercida pela Bíblia. Ela provém, como aquela de qualquer outro livro sagrado, do fato da palavra divina revelar uma situação originária e primordial... Por isso não se confunde com a autoridade que a asserção dum Einstein possui. Quem aceita a palavra dele está dando por suposto todos os sucessos desse físico. Tudo se passa como se tivesse em mente o conjunto dos acertos a diminuir a possibilidade dum erro. (*T&R*, p.177)

Quem se julga “marxista ortodoxo” deixou de pensar autonomamente, isto é, passou a se deixar guiar por princípios mais ou menos dogmáticos. “Perdendo as mediações e as diferenças, essa análise cai no narcisismo da ortodoxia” (*T&R*, p.228). O que não é de estranhar, porque “sem a paciência da investigação da conjuntura, a análise dialética se resume na monótona afirmação duma identidade” (*ibidem*).

São os argumentos lingüísticos, pois, que constroem as formas de sociabilidade ainda que estas estejam fundamentadas em uma base material constituída pelo contínuo processo de reprodução da vida humana no planeta Terra. Ou, segundo o jovem

Wittgenstein (1961): “O grande problema em torno do qual gira tudo o que escrevo é: há uma ordem *a priori* no mundo, e se há, em que consiste ela?”.

Assim como aprendemos a desconfiar dos “guias geniais dos povos”, aprendemos também a desconfiar dos *maîtres à penser*, pois ambos os tipos são como as hordas bárbaras: por onde passam não nasce mais sequer grama.

Faz assim sentido colocar a questão: teria sido (foi) Giannotti um *maître à penser* do marxismo ocidental brasileiro? Antecipo que minha resposta continua dúbia, talvez por eu não ter sido discípulo dele e, mesmo assim, ter ousado escrever uma dissertação de mestrado em Filosofia sobre *T&R* (Santiago, 1992) e depois, como sugeriu Oswaldo Porchat,² porque Marx é uma página *aufgehoben* no percurso intelectual de Giannotti.

Sem renegar minha dívida filosófica e política para com os trabalhos de Giannotti,³ compreendo, no entanto, que o sistema por ele montado em *T&R* oferece algum perigo para a continuidade das pesquisas dialéticas e marxistas no Brasil, porque se trata: a) de um sistema formalmente fechado, tal como é exigido pela metodologia solipsista, e b) de um ápice reflexivo sobre o estado atual das ciências sociais. Por ser um sistema formalmente fechado é quase impossível nele penetrar sem seqüelas (isto é, sem se tornar um “fato” no interior do sistema), e por ser um ponto culminante não se pode ir além senão descendo encosta abaixo ou, então, jogando fora “a escada depois de ter subido por ela” (*Tractatus*, proposição 6.54). Inclusive, creio, o próprio Giannotti é um exemplo do “absurdo” de tais sistemas, teve que mudar de seara para continuar colhendo o bom grão a que tem direito.⁴

2 Ainda que uma outra leitura possa ser mais contundente. Escreveu Porchat comentando o livro de Paulo Arantes sobre a USP: “a esse marxismo [de Paulo Arantes] eu até que preferia o marxismo metafísico meio arrevesado, meio selvagem, mas talvez mais vivo e instigante do saudoso marxista brasileiro José Arthur Giannotti” (Porchat, 1994, p.254)

3 Se recusarmos a radicalidade solipsista, essa “escada” não precisa ser jogada fora: há muita coisa importante exibida em *T&R*.

4 Tal situação não é incomum em filosofia. Num viés diferente, podemos nos lembrar do *Tratado sobre o entendimento humano* de Hume: após a publicação de um tal ápice, só lhe restou a diluição e a explicitação de seus conteúdos. A Giannotti restou a passagem do jovem Wittgenstein para o maduro.

Feita essa introdução, podemos dar um sobrevôo pela dialética da sociabilidade exposta por José Arthur Giannotti a partir de sua leitura do conceito central da crítica marxiana à teoria do valor da economia política clássica. Assim como Wittgenstein buscou dissolver o conceito de significado no interior das filosofias da consciência, Giannotti buscou dissolver o conceito de valor no interior da economia política de orientação socialista.

O VALOR COMO MEDIDA ÉTICA

Dentro da perspectiva metodológica solipsista, há sempre um eu que pensa e organiza o conhecimento do real. Assim, a partir da “unidade sintética originária da apercepção” (Kant, *Crítica da razão pura*)⁵ se constroem critérios ou medidas que permitam a unificação coerente do saber. Esses critérios ou medidas não são dados, mas postos pelo cientista. Todavia, excluem-se propositalmente os elementos psicológicos, substituindo-os por elementos objetivamente lógicos. Tal método busca reconstruções explicativas teóricas geralmente *falsas*, mas intelectualmente instigantes e férteis.

No caso de *T&R* a medida central foi construída de forma similar à de *O capital*, tal medida é o conceito de valor. Seguindo esta metodologia, tentarei mostrar como funciona a estrutura lógica do mundo contemporâneo sendo ordenado pela medida valor, não mais em sua conceituação clássica, como “substância valor, algo fixo e residual” (Giannotti, 1985b), onde se apresenta, no nível da troca, definido como relação entre os preços dos insumos e o preço do produto numa totalidade econômica, mas pela conceituação trabalhada por Giannotti. “O valor para Marx é precisamente essa medida que se apresenta como tal sem assegurar as condições de sua efetivação” (*T&R*, p.281).

5 Tal “eu” não deve, de forma alguma, ser entendido em sentido metafísico. “Trata-se apenas de ressaltar um fato simples, ou seja, o de que todos os conceitos empíricos devem ser reduzidos ao vivenciado ou ao dado. Escolher a base em termos de psiquê-própria corresponde a emitir um enunciado que não pode ser produzido no interior do sistema; tem-se uma caracterização do sistema, feita desde fora dele” (Stegmüller, 1977, p.302).

E este é o travamento atual da sociabilidade: o sistema capitalista conseguiu passar a exigência de desenvolvimento econômico como sua forma estrita. Assim, o consumismo (o viés unidimensional posto pela sobre-determinação do valor de uso na história contemporânea) tem sido apresentado para a sociedade civil como a possibilidade de crescimento da demanda efetiva de bens e serviços e que essa demanda só pode se efetivar se houver um empenho político de toda a comunidade com o desenvolvimento econômico. Formalmente, pode ser assim descrito:

$$x, y, (+x = y \mid y \Rightarrow x)$$

x = crescimento econômico

y = demanda efetiva

A fórmula se lê: para todo x igual a crescimento econômico e todo y igual a demanda efetiva, todo acréscimo do desenvolvimento econômico continuará igual à demanda efetiva, tal que a demanda efetiva implica o desenvolvimento econômico. Em outras palavras, trata-se da dificuldade colocada pela Lei de Say: a produção implica a demanda.

Assim, se desejamos desenvolver a economia, então precisamos desenvolver a possibilidade de consumo. Tal proposição é viciosa e, portanto, i) não pode ser refutada e ii) não pode ser provada. Pode apenas ser descrita.

A solução para essa dificuldade passa pela análise da crise como perda da noção de valor no modo de produção capitalista. Para a teoria da crise no sistema capitalista apresentada por Marx, a produção é um momento distinto da demanda.

Por isso não existe, do ponto de vista marxista, *uma* teoria das crises, mas um arcabouço que demanda suas condições de existência: uma crise efetiva demanda uma análise particular que venha esclarecer, quer onde a ruptura se origina, quer o complexo de suas condições concretas. (*T&R*, p.282)

Assim, a crise se apresenta se e somente se houver:

1 desenvolvimento da produção sem conseqüente aumento da demanda – essa é a crise de superprodução, o valor de troca não é suficiente para cobrir os custos de produção;

2 desenvolvimento da demanda sem correspondente aumento na produção – essa a crise inflacionária, o valor de troca é estabelecido independentemente dos custos de produção.

Na continuidade da representação formal apresentada anteriormente, temos que:

$$x, y (x \Leftrightarrow y) (+y \Rightarrow +x \ \& \ +x \Rightarrow +y)$$

(lê-se: para todo x e para todo y tal que só ocorre x se e somente se ocorrer y, então todo acréscimo em y implicará acréscimo em x, e vice-versa.)

A solução “espontânea” de mercado – na realidade, funcionando empiricamente por tentativa e erro – está em diminuir os desvios-padrão em torno da taxa média de lucro ou, na linguagem de *T&R*, como “perequação na taxa de lucro” (p.276). Evidentemente, isso não pode ser feito através do valor que está ligado a apenas uma das parcelas dos capitais investidos na produção, a parcela variável (*v*, na notação de *O capital*) e que corresponde às somas destacadas para a compra da mercadoria força de trabalho. Tem-se, então, de levar em consideração os capitais totais e considerar todas as suas inversões como compra de insumos por seus preços reais. Assim, o preço de venda não se dará em termos de valor, mas através de sua expressão monetária. Acrescente-se que atualmente os empresários já incluem uma parcela fictícia em seus cálculos de custo sob a rubrica “Custo de Oportunidade”, que pode ser definida como aquilo que o capital investido deixa de ganhar caso houvesse optado por um investimento de baixo risco. Ou seja, as planilhas de cálculo do lucro têm como critério quantitativo a estipulação *a priori* de um patamar mínimo de viabilidade.⁶

Uma questão que ainda se põe em ciências econômicas é: o “tempo de trabalho socialmente necessário” continua sendo, em

6 Na prática, esse patamar é fixado pela taxa de remuneração dos papéis do governo federal, ficando a taxa de juros bancários como um alerta, um sinal geral de perigo, uma vez que os empresários sabem que em todo empreendimento capitalista há outros ganhos não diretamente medidos pela taxa operacional de lucro (por exemplo, a satisfação psíquica de estar enfrentando um desafio).

tempos de automação, o critério determinante do valor? Isto porque a crescente composição orgânica dos capitais é a expressão da crescente produtividade do trabalho a ponto de Peter Drucker chamar à era pós-capitalista de “era da produtividade” (era iniciada pelo estudo de tempos e movimentos da administração científica e que permitiu elevar a produtividade da mão-de-obra das empresas de ponta acima da média social). Ou seja, a teoria do valor-trabalho enquanto medida central do modo de produção capitalista perde sentido em relação à representação que fixa o preço como medida empírica em nível contábil. Todavia, o preço não é capaz de representar a realidade do processo produtivo, mas apenas sua forma fenomênica analítica, os custos de produção.

A insistência na teoria do valor-trabalho enfatiza a necessidade de prática, isto é, ética, de recuperar o trabalho humano como valor, o qual não sendo senão indiretamente equiparável ao “equivalente geral” (através da cesta básica que mede o custo da força de trabalho mas não do trabalho) se torna distinto de sua expressão monetária. A idéia de Giannotti foi unir tal valor à figura, presente nas formas de sociabilidade primitivas, da dádiva, pois esta “não se refere a outra forma, mas a outrem formalmente determinado como receptor e igualmente doador, pois ela e todo o sistema distributivo funciona unicamente como *penhor* da associação, caução a garantir a participação do outro na continuidade do processo” (*T&R*, p.142).

É, portanto, dentro da própria perversão do bom infinito que o capitalismo soube desenhar, mas não sabe mais gerir senão através da privatização política do “fundo público” (*res populi*), que se torna possível superar a contradição entre capital e trabalho. Tão só a possibilidade, desde que o mundo do trabalho exerça não só a função legislativa, mas intervenha diretamente na gestão de tal fundo público. Ou seja, é preciso que ocorra uma “inversão” materialista nas relações de produção cujo efeito será sentido pela superestrutura jurídica e política com capacidade para gerar, talvez, um novo modo de produção.

A materialização desse novo modo de produção vem sendo chamada de socialismo, o qual é entendido por Giannotti como “gestão do presente”, negando o apelo ao futuro de “uma concep-

ção assintótica da história, horizonte de que se aproxima sem nunca ser alcançado” (*T&R*, p.370). Será do mundo do trabalho a capacidade de organizar essa “segunda natureza em que vivemos hoje mergulhados”, pois já exerce as funções de integração e controle das forças de produção.

Com isso se elimina não só a questão da política voltada para a representação de futuros desejáveis (utopia), quanto a representação cristã da história como uma flecha orientada para a *Civitas Dei*. Primeiro, porque tais representações acusam a presença de um mau infinito já que antecipam um fim para a história. Segundo, porque decorrem de uma idealização “metafísica” dos materiais antropológicos fornecidos pelas sociedades primitivas e que terminariam por se finalizarem na atual democracia constitucional cuja função precípua seria garantir a propriedade privada acumulada ao longo dos séculos (a propriedade privada torna-se assim um tabu que não pode ser legalmente ameaçado).

Tal “gestão do presente”, enquanto gestão da “comunidade” em que vivemos, exige uma nova forma de se entender a atividade social transformadora (revolucionária, no jargão da sociedade civil burguesa):

1 como defesa do direito de acesso ao excedente produzido pela força de trabalho e que envolve não só a autogestão dos locais de trabalho como a gestão da *res publica* através da atividade legislativa e do controle sobre a *res populi*, a qual não pode ser entendida como propriedade privada mas como propriedade comunitária;

2 através do aumento da produtividade pela uso das conquistas da ciência e da tecnologia e que não implique a perda do padrão de vida da população, sobretudo quando essa produtividade pode se voltar para setores de desperdício (guerra, por exemplo) ou de devastação ecológica.

Concluindo, creio ter mostrado, por meio de um exemplo, que o pensamento de Giannotti expresso em *T&R*, ainda que fazendo uso da argumentação de Marx, está conectado com a metodologia analítica proposta pelo jovem Wittgenstein, evitando assim os escolhos de uma falsa compreensão da história con-

temporânea, seja indo para o lado das ilusões conservadoras (neoliberalismo predador do fundo público) seja indo para o lado das utopias catastróficas (desenvolvimentismo sem auto-sustentação econômica).

A crítica, desse modo, ganha sentido somente *depois* duma elaboração teórica capaz de reproduzir as nervuras do concreto; antes duma denúncia das mazelas do sistema capitalista, cabe traçar uma teoria do funcionamento do capital. (Giannotti, 1980, p.8)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GIANNOTTI, J. A. *Stuart Mill, o psicologismo e a fundamentação da lógica*. São Paulo, 1964. Tese (Doutoramento) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- _____. *Exercícios de filosofia*. São Paulo: Brasiliense, 1975.
- _____. Sobre o direito e o marxismo. *Crítica do Direito*. Livraria Editora de Ciências Humanas (LECH), 1980.
- _____. *Trabalho e reflexão*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Filosofia miúda e demais aventuras*. São Paulo: Brasiliense, 1985a.
- _____. Prefácio. In: _____. *Origens da dialética do trabalho*. Porto Alegre: L&PM, 1985b.
- GRANGER, G.-G. *Ludwig Wittgenstein*. Paris: Seghers, 1969.
- HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- PORCHAT, O. Um ensaio brilhante de um intelectual maduro. *Novos Estudos CEBRAP*, v.39, p.254, 1994.
- SANTIAGO, H. *A representação do presente* – Categorias dialéticas na filosofia de J. A. Giannotti. Belo Horizonte, 1992. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais.
- STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: EPU, Edusp, 1977. v.I.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. J. A. Giannotti. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, Edusp, 1968.
- _____. *Notebooks (1914-1916)*. G. E. M. Amscombe, G. H. von Wright (Org.). London: Blackwell, 1961.

IO RUY FAUSTO E O PACTO COM A DIALÉTICA

LEDA MARIA PAULANI*

Qual é a relação que existe entre uma sociedade mercantil simples e uma capitalista? Ou, no mundo marxiano, qual a relação existente entre as seções 1 e 2 do Livro I de *O capital*? Ela é histórica, lógica ou, quem sabe, trata-se, no caso da seção 1, de um simples expediente heurístico? O que significa a *interversão* das leis da circulação simples em leis de apropriação capitalista? É uma simples inversão? Quem a opera? Onde ela se dá? Qual é o exato significado do termo *trabalho abstrato*? A abstração é resultado de um processo de redução ou de generalização? Se for generalização, trata-se aí simplesmente de *trabalho em geral*? E, se for isso, que generalidade é essa? É real (fisiológica) ou subjetiva? E se for redução, ela é real ou ideal? Quais são as determinações, qualitativa e quantitativa, que constituem o trabalho abstrato? O trabalho simples é abstrato ou concreto? De que modo se relacionam trabalho abstrato e trabalho assalariado? Qual dos dois cria valor? Como eles aparecem no vivido dos agentes? As experiências são as mesmas? Confunde-se ou não com a alienação a indiferença com relação ao tipo de trabalho concretamente exe-

* Professora de Economia, FEA/USP.

cutado? E o dinheiro, o que é ele? É uma mercadoria ou não é uma mercadoria? Ele é lógico ou ontológico? É fundamento ou realidade empírica? É o ouro que é naturalmente dinheiro ou é o dinheiro que é naturalmente ouro? É ele o verdadeiro sujeito do movimento constitutivo da sociedade capitalista ou, contrariamente, é simples predicado do sujeito capital? Qual é a verdadeira relação que existe entre as dialéticas hegeliana e marxiana? Será que Marx simplesmente virou Hegel de ponta-cabeça? E, afinal de contas, existe ou não uma Filosofia da História em Marx? Em caso positivo, teremos necessariamente de compactuar com o determinismo historicista do marxismo ortodoxo? E em caso negativo, Marx não teria nada a dizer sobre a existência do homem como sujeito da História? E o jovem Marx? Esposa ele uma antropologia fundante, ou não? Devemos jogar fora o Marx jovem sob a suposição de que ele nada tem a dizer sobre o capitalismo, ou devemos conservá-lo, abraçando, por tabela, um discurso moralizante e antropológico em muitos sentidos estranho ao Marx crítico da economia política? O que significa dizer, como o faz Marx na seção sobre o fetichismo, que a ilha de Robinson, o feudalismo, a indústria patriarcal de uma família camponesa ou o socialismo contêm todas as determinações do valor? Quer ele dizer que o valor existe também aí? Mas, se é assim, o que distinguiria a sociedade mercantil das demais formações sociais? Se não é isso, por que Marx diz que podem se encontrar aí todas as determinações do valor? E qual é o estatuto da lei do valor? Quando é que ela vale? Sempre? Ou só nas sociedades mercantis? Só na mercantil simples mas não no capitalismo? Ou o inverso? Na última hipótese, que papel cumprem então os preços? E na primeira, qual a importância da sociedade mercantil simples se o que queremos entender é o capitalismo?

O maior mérito do trabalho de Ruy Fausto consiste na ajuda imensa que ele nos fornece para ordenar todo esse quebra-cabeças. A leitura cuidadosa que ele empreende da obra de Marx à luz da dialética hegeliana resolve muitos dos enigmas que aí surgem e sobre os quais muitos autores se debruçaram sem encontrar soluções satisfatórias. Seu trabalho, portanto, é o de ler Marx, mas ler acuradamente. O próprio Ruy Fausto (1983) alerta, na Introdu-

ção do tomo I de seu *Marx, lógica e política*, que o marxismo envelheceu, mas, ao mesmo tempo, é desconhecido. O que ele quer dizer é que, se é inegável que temos de fazer uma crítica de Marx, precisamos ter clareza de qual Marx se trata, e para sabermos que Marx é esse, convém que o leiamos corretamente. A questão está longe de ser trivial e as razões são fáceis de adivinhar: a profusão quase promíscua de “marxismos” (que obrigou à criação do termo “marxiano” para designar a obra e/ou as colocações e proposições do próprio Marx) e a imensa confusão que surge sempre que a dialética aparece em cena.

Ruy Fausto nos ajuda, assim, a navegar nas águas turbulentas da obra de Marx, usando a dialética como bússola. E como esta é uma aventura extremamente perigosa, prenhe de armadilhas e riscos, a competência do timoneiro afigura-se elemento da maior importância: sem seus conselhos o naufrágio é quase certo! Resalve-se de antemão que Ruy Fausto só consegue tão bons resultados porque enfrenta destemidamente aquilo que ele chama, seguindo Hegel, de “discurso do entendimento”. Com isso, a dialética revela-se em suas mãos uma arma tão poderosa que chega a causar pena o que sobra de Althusser, Castoriadis, Benetti, Cartelier, Balibar e outros mais. Daí que, uma vez introduzidos no infernal rigor de sua análise, nunca mais conseguimos nos libertar: torna-se quase impossível ler Marx de outra forma.

O modo decisivo com que Ruy Fausto investe a dialética nas questões marxianas produz uma leitura que torna as demais inconsistentes, insuficientes ou, no mínimo, ingênuas. Ele pavimenta o caminho com tanto rigor que não deixa saída a quem se aventura a segui-lo. Guardadas as devidas proporções, tudo se passa como no modelo dedutivo: aceitas as premissas, não há como fugir das conclusões. Assim, Ruy Fausto atualiza a potência do raciocínio dialético, conferindo-lhe um poder insuspeitado (depois de tanta vulgarização) para lidar com os problemas postos na obra de Marx.

Mas ele paga um preço alto por isso: como não se furta a determinadas conclusões, ainda que elas se choquem de frente com os pressupostos lógicos do pensamento convencional, seus desenvolvimentos são criticados mesmo por quem demonstra boa vontade para com a dialética. Texier (1990), por exemplo, afirma

acompanhar de bom grado a análise de Ruy Fausto sobre a questão da validade da lei do valor. Assevera sua concordância a respeito da impotência de uma lógica da identidade para pensar contradições reais e não parece se importar de estar avalizando frases tais, como: “se enquanto o valor não é (pré-capitalismo), ele de certo modo é, ele só será plenamente (capitalismo) senão quando de certo modo ele não será (existirá) mais” (Fausto, 1983, p.120), ou, ainda, “e na medida em que, como vimos, não se pode dizer que a lei do valor tenha chegado a existir antes do capitalismo, se deverá concluir que é só quando o valor não é mais que o valor é, ou que o valor só é quando ele não é” (ibidem).¹ Contudo, afirma Texier na seqüência: “Que a dialética seja o discurso da contradição, admitimo-lo de bom grado. Mas dizer que um pensamento dialético ‘pode ser rigoroso não *apesar de* contraditório, mas *porque* contraditório’ nos deixa perplexo” (1990, p.76-7, grifos do autor).²

Para Texier, afirmações deste tipo indicariam uma tendência de Ruy Fausto a “derrapar” em algumas de suas formulações. É o caso de perguntar, porém, no que consiste uma “derrapada” quando se trata de uma formulação dialética. No âmbito do discurso

1 Tais afirmações, transcritas *in totum* por Texier (1990, p.76), recebem o seguinte comentário: “Essas fórmulas não são puro jogo verbal – como se poderia temer – elas remetem ao fato de que não se pode falar da lei do valor se o tempo de trabalho socialmente necessário não se impõe coercitivamente. Ora, este último supõe a concorrência. Mas quando esta existe passa-se da mais-valia ao lucro médio e portanto o preço de produção toma o lugar do valor. Uma lógica da identidade é impotente para pensar estas contradições reais”.

2 A afirmação citada por Texier é utilizada por Ruy para argumentar, contra determinados críticos, como Castoriadis, que Marx tinha plena consciência do caráter contraditório de suas respostas e que, ainda mais, tinha consciência de que a posição da contradição constituía a originalidade mesma de sua resposta diante da Economia Política (p.120). Assim, quando Castoriadis imagina estar destruindo Marx por fazer um amplo e competente inventário das contradições existentes no pensamento marxiano, ele está, na verdade, prestando relevante serviço, no sentido de mostrar a coerência desse discurso, “a irredutibilidade do discurso de Marx a toda lógica da identidade” (p.121). Marx, alerta Ruy, não se defenderia de tal acusação, como não se defenderia também da acusação de fazer um discurso metafísico. Lembraria, antes, que contraditória e metafísica é a própria realidade (capitalista) e que seu discurso não faz senão reproduzir tais atributos.

do entendimento é fácil perceber uma derrapada: se alguém diz que $A=B$ e em seguida diz que $A \neq B$ equivocou-se, derrapou. Evidentemente não é isso que se passa com a dialética (o que não quer dizer que não possa haver derrapadas também aí). Se Ruy gasta um bom número de páginas para mostrar que o rigor e a originalidade do pensamento marxiano residem justamente no fato de Marx pôr no discurso a contradição que o objeto apresenta, evidentemente este discurso é rigoroso *porque* contraditório (de outro modo a dialética seria tão-somente uma outra lógica e não uma lógica que é ontologia). Fazer a afirmação contrária (o pensamento é rigoroso *apesar de* contraditório) é implicitamente admitir que o rigor (o verdadeiro rigor) está na lógica da identidade, independentemente do objeto sobre o qual se constrói o discurso.

Derrapada existiria, pois, se Ruy Fausto se eximisse da afirmação que fez, já que estaria fazendo uma concessão inadmissível à lógica da identidade e ao discurso do entendimento. É o rigor de suas formulações, pois, que o leva, por uma questão de necessidade lógica, a fazer a afirmação que tanto chocou Texier. O incômodo deste leitor de Ruy Fausto, apesar da atitude aparentemente camarada com relação à dialética, é resultado do choque frontal com o discurso do entendimento e seus pressupostos lógicos: não derrapar, para ele, significa, é o que se deduz, se instalar na lógica da identidade, fazendo, de quando em quando, concessões à dialética, enquanto, para Ruy Fausto, trata-se justamente do contrário.³

³ Essa questão esbarra em outra, deveras complexa, concernente à relação entre as dialéticas hegeliana e marxista. Segundo Ruy Fausto (vide o ensaio “Dialética e significações obscuras”, 1987), Marx, por exemplo, faz uma concessão ao entendimento imposta pelo contexto materialista no qual desenvolve suas reflexões, ou seja, ele só caminha com Hegel até certo ponto. Assim, Marx recusa, junto com Hegel, uma visão kantiana de mundo, que separa, de um lado, o domínio subjetivo, espaço das determinações que constituem o conceito (entendido este último como produto do processo convencional e subjetivo de construção do conhecimento) e, de outro, o domínio objetivo, espaço da existência, que de direito é apenas do objeto. Para Hegel, ao contrário, a existência é também determinação, de modo que o conceito não é ele mesmo se não estiver posto. Marx caminha com Hegel até aí mas, para ele, faz-se necessária a posição objetiva e é ela que regula a posição-determinação. Daí a concessão que Marx faz ao entendimento.

Mas se a perplexidade é a forma quase ingênua por meio da qual Texier revela o poder de sedução do discurso do entendimento, há formas mais sofisticadas de prestar tributo a essa mesma tradição. No prefácio à segunda edição d'*As origens da dialética do trabalho*, José Arthur Giannotti (1985) afirma que o livro de Ruy Fausto *Marx, lógica e política – volume I* é um livro labiríntico, marcado pelo desprezo às questões lógicas. Giannotti critica particularmente a forma como Ruy Fausto desenvolve sua leitura dialética de Marx. Trabalhando com juízos (juízo de reflexão, juízo de inerência, juízo de sujeito etc.), em vez de enveredar pela trilha correta dos “objetos reflexionantes”, Ruy Fausto estaria caindo no “jogo do Sujeito e do Predicado” e “renovando a separação entre fundamento e aparência, que o hegelianismo tentou superar” (p.iii do Prefácio à 2ª edição).

Para demonstrar sua posição, Giannotti toma inicialmente a questão colocada por Marx na VI tese sobre Feuerbach: “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade é o conjunto das relações sociais.”⁴ Giannotti, que trabalha com objetos reflexionantes, entende esta relação como uma relação de igualdade. Marx estaria dizendo: essência humana = conjunto das relações sociais. Ruy Fausto, porém, a compreende como uma relação de negação, uma vez que, em se tratando de um juízo de reflexão, o sujeito se nega (dialeticamente) no predicado e só o predicado é posto. Marx estaria dizendo: a essência humana é negada pelo conjunto das relações sociais. Ruy Fausto, segundo Giannotti, estaria assim caindo na teoria clássica da representação e (*sic*) cometendo um erro de lógica, já que “no interior da lógica aristotélica, *ipso fac to* hegeliana [eis como Giannotti se justifica], nem todo *é* indica predicação. Quando está entre dois nomes aponta simplesmente para uma igualdade” (p.iv).

4 Ei-la na íntegra: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não empreende a crítica dessa essência real, é por isso forçado: 1. A abstrair o curso da história e a fixar o sentimento religioso como algo para-si, e a pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado. 2. Por isso, a essência só pode ser apreendida como ‘gênero’, como generalidade interna, muda, que liga de modo natural os múltiplos indivíduos” (Marx & Engels, 1979, p.13, grifos de Marx).

Essa confusão impediria Ruy Fausto (é o que fica subentendido) de compreender exatamente a natureza da “ruptura lógica entre uma dialética do ser genérico do homem e a dialética de objetividades fantasmagóricas como o capital” (ibidem).

No que consiste de fato a diferença entre essas duas interpretações? Tomemos inicialmente a posição de Giannotti. Se se trata aí com efeito de uma igualdade, o homem (a essência humana) jamais poderá ser entendido como um sujeito em potência, como um vir-a-ser; ele será, para sempre, o que sempre foi: o conjunto das relações sociais. Lendo ao contrário, isto significa: o homem não é nem nunca será; o que é é o conjunto das relações sociais. Mas como se trata de uma igualdade, o inverso também tem de ser válido: o conjunto das relações sociais não é nem nunca será; o que é é a essência humana. A igualdade que reclama Giannotti redundante, pois, ou numa espécie de antropologia fundante às avessas, na negação plena (vulgar) da essência humana⁵ (por que não abraçar de vez o estruturalismo?),⁶ ou numa antropologia fundante de fato (aquela que Giannotti acha “que vai por água abaixo” com sua interpretação). Porém, como a existência está colocada do lado direito da equação, vale dizer, no conjunto das relações sociais (visto que, ao menos no plano empírico, esse elemento tem mais “realidade” que o outro), essência humana, nessa trilha, permanece como generalidade abstrata, legítima pressuposição do universo apenas subjetivo das determinações.

5 Essa postura é de fato coerente com a leitura que Giannotti faz do jovem Marx, segundo a qual existiria, nos textos de juventude, uma antropologia positiva repudiada pelo Marx maduro. Para Ruy Fausto, porém, o fundamento antropológico desses trabalhos (e ele está pensando aqui nos *Manuscritos*) é menos o homem do que o homem alienado, de modo que a antropologia aí presente é uma antropologia negativa.

6 Não deixa de ser curioso que Giannotti, pioneiro, por assim dizer, na pertinente crítica que faz ao marxismo althusseriano (seu ensaio *Contra Althusser* (1980) – é de 1968), acabe por defender uma interpretação da VI tese que implica uma idéia de homem, se não idêntica, parente próxima daquela implícita na leitura de Althusser. Também não será demais lembrar que, como demonstra Ruy Fausto (vide o segundo ensaio do volume I de *Marx, Lógica e Política*), o antiantropologismo de Althusser acaba por se interverter em antropologismo, o que coloca Giannotti, de um jeito ou de outro, na posição contrária àquela que ele julga ocupar.

Assim, a despeito dos “objetos reflexionantes” que Giannotti tanto preza, o universo que resulta dessa crítica endereçada a Ruy Fausto é quase kantiano: *pressuposição*, de um lado, no reino subjetivo, onde cabem apenas determinações dentre as quais não consta a existência; *posição* (existência), de outro, no reino objetivo. Ora, o que impede Ruy Fausto de cair nessas armadilhas é justamente seu respeito pela dialética. Ou, dito de outra forma, seu rigor na apreensão da contradição, única possibilidade de garantir o “discurso teórico” de Marx da ontologia do ser social aí pressentida – que, segundo interpretações autorizadas,⁷ Giannotti, curiosamente, teria sido dos primeiros a reivindicar. A negação da essência humana não pode, pois, ser absoluta, total, ou, se se quiser, não se trata de uma ruptura lógica entre a dialética do ser genérico do homem e a dialética das objetividades fantasmagóricas.⁸ O que aqui está em jogo, já se adivinha, são as interpretações das proposições do jovem Marx formuladas por ambos os autores.

Se Giannotti sustenta que Ruy Fausto, pela confusão alegada, não consegue perceber a natureza dessa *ruptura*, é porque, para ele trata-se aí efetivamente de dois mundos distintos, incomunicáveis, por assim dizer. Percebendo a dificuldade de compatibilizar as proposições humanistas do primeiro Marx com o papel de suporte reservado aos homens nos escritos do segundo, Giannotti opta por este último e, na formulação feliz de Paulo Arantes, “ajusta-se com recursos próprios à dificuldade de escrever um livro contra seu próprio título”.⁹ Com isso, porém, Giannotti joga fora igualmente o vir-a-ser do homem como Sujeito, comprometendo, de quebra, o espaço que deveria haver, no universo marxiano, seja para a prática política seja para a reflexão das categorias na esfera do vivido (a experiência da alienação em particular), re-

7 Refiro-me a *Um departamento francês de ultramar*, em que Paulo Arantes (1994) dá conta, magistral e criticamente, da história do Departamento de Filosofia da FFLCH/USP.

8 Entender que há aí uma ruptura significa compreender o jovem Marx como algo de absolutamente estranho e diferente do Marx maduro. Para Ruy Fausto, ao contrário, trata-se de pensar “em continuidade a descontinuidade lógica indiscutível que existe entre o ‘jovem’ e o ‘velho’ Marx” (1983, p.227).

9 O livro em questão é *Origens da dialética do trabalho*, publicado pela primeira vez em 1965.

sultado, este último, não sem conseqüências, é o mínimo que se pode dizer, para quem pretende de fato investigar as peripécias do ser social, sua objetividade, fantasmagoria etc.

Isto posto, a única possibilidade que temos de escapar desta sorte de “mau infinito” (ou antropologia fundante ou negação da possibilidade de o homem vir a ser sujeito) é Ruy Fausto quem descortina: é preciso negar o homem, mas negá-lo dialeticamente, vale dizer, tomá-lo como sujeito pressuposto (porque ainda na sua pré-história). Porque ele *é e não é*, ele não desaparece no predicado, ele se conserva, ainda que não exista plenamente (vide Fausto, 1983; especialmente a segunda parte do primeiro ensaio). É esse tipo de existência (uma existência que não existe) que não cabe no discurso do entendimento. Entender a VI tese como uma igualdade significa não levar às últimas conseqüências a lógica das formulações dialéticas.

Giannotti se defende da acusação afirmando que, se ele abandona o “logicismo” de seus críticos (logicismo que reclama o respeito pela dialética), não pode mais enveredar pelo caminho de desenvolver todas as possibilidades inscritas nas contradições. Eis aí, involuntariamente expresso, o tributo que Giannotti presta ao discurso do entendimento e eis também explicado por que Giannotti acusa Ruy Fausto de ter cometido um erro de lógica (ao tomar o *é* da VI tese como indicação de predicação) e ao mesmo tempo critica seu “logicismo”: é que uma lógica devemos respeitar integralmente, à outra devemos fazer concessões. Ruy Fausto, é o que parece estar dizendo seu crítico, teria feito a escolha errada.

A sofisticação dessa crítica está em Giannotti sugerir que é justamente quem procede como Ruy Fausto que cai no discurso do entendimento. Para ele, é preciso abandonar certas idéias feitas a respeito da dialética, e a primeira delas “reside em pensar o movimento dialético inserido entre os pólos Sujeito e Predicado” (p.ii). Segundo sua argumentação, não há mais a necessidade de pensar o sujeito como matriz que se determina pelos predicados. Fazer isso seria continuar aristotélico e sustentar uma lógica cuja metafísica deságua numa ontologia da substância. Esta última apresentar-se-ia aí como núcleo infenso à aparência, ao fenômeno de que é o fundamento, e isto equivaleria a “[isolar] o Sujeito

e o Predicado, para, em seguida, simplesmente dizer que um vira o outro” (p.iii).

Contra Giannotti cabe argumentar, porém, que o par posição/pressuposição¹⁰ não implica o “isolamento” de ambos os elementos, seja como idênticos, seja como distintos. Em ambos os casos seria a lógica da identidade que estaria sendo seguida: $A=A$; $A \neq B$. Além do mais, se um está *isolado* do outro, um não pode “virar o outro”, não há mágica que dê conta desta transubstanciação. Sendo assim, no caso da VI tese, é lê-la como uma relação de igualdade que redundaria na interpretação de Marx que Giannotti imputa a Ruy Fausto e que critica.

Se, ao contrário, a entendermos como uma relação de negação dialética, em que se fala de um sujeito pressuposto através de suas determinações (visto ser esta a única expressão que dele se torna possível), veremos que não é “simplesmente” que um “vira o outro”. Então, não se trata de tomar o Sujeito como “matriz que se determina pelos predicados”. A noção de “matriz” não faz nenhum sentido aí, tampouco a alegação de que a lógica aí considerada descambe numa “ontologia da substância”. Onde, portanto, o caráter “residual” do Sujeito, sua transformação num “núcleo” infenso à aparência? Onde a renovação da separação entre fundamento e aparência que o hegelianismo tentou superar?

Uma das saídas de Giannotti é afirmar que, para que a contradição possa ser incorporada à realidade, vindo a ser um *logos*, não se deve fazer dela um processo que se desenrola no tempo. A introdução da dimensão temporal estaria, pois, conferindo ao Sujeito dos juízos desenvolvidos por Ruy Fausto o atributo aristotélico da indeformabilidade, da resistência, da invulnerabilidade. Para ele, pelo contrário, “a fim de que a contradição real *exista*, é preciso que os atributos opostos estejam numa certa presença que não se reduz simplesmente a um ponto de seqüência temporal. Requer, assim, um movimento de *presentificação* que afeta

10 Segundo Ruy Fausto, Giannotti, algumas vezes, marca a diferença entre posição e pressuposição, acentuando mais a idéia aí presente da diferença entre um discurso externo e um substantivo do que a idéia, também aí existente, da diferença entre o implícito e o explícito, o que limitaria o alcance de sua análise (vide o segundo apêndice do volume I de *Marx, lógica e política*).

o núcleo substancial do objeto” (p.v, grifos de Giannotti). (Reparemos bem que é o próprio Giannotti quem afirma a existência de um “núcleo substancial” no objeto: se ele não existir, como poderá ser “afetado” pela presentificação de atributos opostos?)

Para elucidar essa postura, Giannotti retoma a análise marxista do valor. Segundo sua interpretação, nessa análise e no pressuposto (ele deveria ter dito suposto), que lhe é imanente, da plena vigência do mercado e da divisão do trabalho, a presentificação da trocabilidade enquanto negação da negação é que garante a efetividade da contradição, seja na possibilidade aí inscrita da existência do dinheiro, seja na constituição do valor “como substância fantástica na travessia de suas aparências, no curso de seus valores de troca” (p.vi). Giannotti procura com isso salientar que “não existe uma substância valor, algo fixo e residual, que pudessem receber determinações contraditórias” (p.vi). Por isso, para ele, a contradição é plena desde o início, desde a constituição da mercadoria, ao passo que, na interpretação de Ruy Fausto, é preciso esperar pelos esquemas de reprodução. De fato Ruy Fausto afirma (e não faz aqui mais do que seguir o próprio Marx) que a interversão das leis da circulação simples em leis de apropriação capitalista só se consoma na seção VII de *O capital*, com o encadeamento das voltas do capital. Mas o que ele quer dizer com isto? Que antes não há contradição? Claramente não é disso que se trata.

O que Ruy Fausto quer dizer, e esta questão está inevitavelmente imbricada com a do papel da seção I de *O capital*, é que no plano puro e simples da constituição da mercadoria, presentificada que esteja a contradição, para usar os termos de Giannotti, na plena vigência da trocabilidade, a teoria é a da aparência do sistema, que põe o que nega sua essência: o valor de uso como finalidade, o princípio do intercâmbio de equivalentes, a lei da apropriação pelo trabalho próprio. A interversão dessas leis exige, como não ignora Giannotti, a transformação da força de trabalho em mercadoria, mas não apenas isso. Enquanto as voltas do capital não estão encadeadas, é o que demonstra Ruy Fausto, a relação entre capitalista e operário continua a aparecer como um ato livre que decorre da vontade dos agentes, tal como na circulação

simples (nega-se aí apenas a primeira das leis, qual seja, a do valor de uso como finalidade).

Supondo a continuidade, a segunda venda de força de trabalho aparece como um ato forçado, já que operário e capitalista são recriados pelo próprio movimento da reprodução. O contrato livre “é agora a aparência de um ato que não é mais de liberdade” (Fausto, 1983, p.191). O mais importante, porém, é que, com a continuidade, não faz mais sentido comparar salário e força de trabalho, ou seja, uma mercadoria e uma soma de dinheiro que correspondem a seu valor, mas, sim, o valor em dinheiro que é transferido ao operário com o valor que ele produz. Depois de algumas voltas, depois que a totalidade da mais-valia apropriada torna-se equivalente ao montante do capital adiantado, consuma-se a negação da lei de apropriação da circulação simples e do seu fundamento, a troca de equivalentes: ela se transforma na lei da apropriação sem troca do trabalho de outrem.

Eis por que, na interpretação de Ruy Fausto, é preciso esperar a seção VII para que o capitalismo esteja plenamente constituído, vale dizer, para que esteja consumada a contradição entre capital e trabalho. Então há um *non sequitur* na argumentação de Giannotti. A dimensão temporal que está envolvida nesta espera é claramente categorial, ou seja, lógica. Como relacionar então esta questão com a recusa de Giannotti em pensar a contradição como um processo que se desenrola no tempo, erro esse que impediria sua incorporação à realidade? Onde há presentificação maior da contradição do que em dizer que as leis da circulação simples, ainda que duplamente negadas pelo sistema capitalista, permanecem como sua aparência?

Se, categorialmente, é só com o encadeamento das voltas do capital que se consuma a apropriação pelo trabalho alheio, de que maneira se pode justificar o aparecimento pleno da contradição desde o início, ou seja, desde a constituição da mercadoria? A dimensão temporal recusada por Giannotti tem que ver com a compreensão do homem enquanto vir-a-ser e com os sujeitos pressupostos de modo geral e não pode, portanto, ser apenas categorial: ela é, por definição, histórica, o que, curiosamente, Giannotti parece admitir, ainda que por vias oblíquas, quando afirma que,

conforme o sistema vai se determinando, mais carregada de história se torna a passagem de uma categoria a outra. Então a “espera” pela seção VII não pode ser usada como argumento para invalidar a utilização que Ruy Fausto faz dos juízos (por conta de sua suposta inadequabilidade à realidade).

O arrevesado desse argumento de Giannotti revela, no fim das contas, o móvel da totalidade de suas críticas: apesar da sofisticação dos argumentos, sua irritação é com o rigor do procedimento de Ruy Fausto, com sua incrível capacidade de levar às últimas conseqüências a leitura dialética de Marx. Mas que outra saída existiria para garimpar no universo marxiano a ontologia do social que aí se pressente? Como pensar em abstrações reais, em universais concretos, sem uma imersão no mundo antikantiano das pressuposições objetivas e das posições subjetivas (ainda que, num universo materialista, a primazia caiba às primeiras)? Essa imersão implica abraçar de vez a contradição, e sem ela fica rifa-da de princípio a possibilidade da desejada ontologia.

Não é descabido lembrar que a estratégia de nosso crítico para enfrentar o mesmo desafio, a via dos “objetos reflexionantes”, acabou não dizendo a que veio e foi colocada de lado. Em seu último trabalho, *A apresentação do mundo*, Giannotti (1995) se pergunta o que restou de seu antigo projeto de uma ontologia do ser social. A resposta, que ele mesmo fornece, mostra que, daquelas velhas aspirações, teria restado “o compromisso de continuar a examinar formas de sociabilidade, notadamente a lógica do sistema capitalista”. E de que maneira ele cumpriria esse compromisso? Acompanhem suas palavras: “para isso é preciso tomar enormes distâncias do trabalho realizado por Wittgenstein” (p.18). Mas como é que Giannotti nos “apresenta o mundo” afinal? Justamente com os óculos do referido filósofo, resultado, ele mesmo nos informa, de um trabalho de dez anos de estudo. Nada sugere, pois, que Giannotti esteja fazendo o caminho que ele mesmo indicou como necessário para levar adiante o já bem mais modesto projeto de estudar as formas de sociabilidade, notadamente a lógica capitalista. Antes parece estar trilhando o caminho inverso. Depois de tantos anos de insistência nos “objetos reflexionantes”, Giannotti finalmente os abandona para dedicar-se ao estudo dos jogos de linguagem. Talvez não seja preciso dizer mais.

Dito isso, cabe então perguntar, considerado sempre o mesmo problema, pelo sucesso da estratégia de Ruy Fausto. À medida que a questão for sendo respondida, também ficará demonstrada a inegável importância de seu trabalho e o papel, a meu ver praticamente insubstituível, que ele desempenha quando se trata de entender Marx. Com isso continuaremos a indicar, ao longo deste caminho, alguns dos enigmas que Ruy decifra, permitindo com isso uma leitura mais adequada e mais profícua do discurso marxiano. Como subproduto deste trabalho, veremos também que, a partir de uma leitura rigorosa, críticas conseqüentes de Marx podem ser feitas, auxiliando-nos a preservar, do universo marxiano, aquilo que ainda tem sentido, considerado o objetivo de investigar criticamente a sociedade moderna. Evidentemente, como a dimensão da obra de Ruy Fausto é já bastante significativa, seria praticamente impossível fazer um inventário completo de todas as suas contribuições. É preciso considerar, assim, que a escolha dos pontos aqui contemplados deve-se à formação de economista da autora destas linhas, importando num recorte muito pessoal desse universo em franca expansão.

Se a questão é pensar a singularidade da sociedade capitalista diante das formações pretéritas, a análise marxiana nos apresenta dois objetos privilegiados, a saber, o dinheiro e o trabalho. Iniciemos pelo dinheiro. É por demais conhecida a forma como Marx “deriva” o dinheiro em sua apresentação das formas do valor. Sua constituição como equivalente geral, é o que se lê, mostra-se como resultado da externalização da contradição interna à mercadoria mesma entre valor de uso e valor. Ele se coloca, pois, como o elemento que, em sua singularidade, subsume a infinitamente vária diversidade do mundo das mercadorias (determinada pelos seus diferentes valores de uso) e resolve, com isso, a contradição entre universal e particular implicada pelas duas formas anteriores do valor (forma simples e forma total). Como pensar então a relação entre dinheiro e mercadoria? “Poder-se-ia dizer”, pergunta Ruy Fausto, “que a mercadoria e o dinheiro são simplesmente coisas *diferentes*? Não. Diferentes, simplesmente, são duas mercadorias quaisquer, umas em relação às outras ... E como justificar a afirmação de que se trata de *contrários*? Eles são contrários

porque, por um lado, um é o gênero do outro: o dinheiro é a mercadoria geral ou universal; mas porque, ao mesmo tempo esse gênero existe *ao lado* das espécies e dos indivíduos que o compõem: o dinheiro é também uma mercadoria. É essa dupla condição de gênero e de indivíduo, de indivíduo-gênero, que faz da coisa social dinheiro o *contrário* de cada mercadoria” (1983, p.98).

Assim, na interpretação de Ruy Fausto, trata-se, no caso do dinheiro, de uma generalidade posta, e como o geral, em sua concretude, não é possível enquanto tal, o dinheiro se põe como universalidade, como universal concreto. Se aliamos a isso sua interpretação das proposições “o capital é mercadoria” e “o capital é dinheiro” como juízos de inerência, que, no entanto, podem se transformar em juízos de reflexão, temos armada então uma excelente “plataforma de lançamento”,¹¹ para pensar, sob outra luz, toda uma série de fenômenos do capitalismo, incluindo os contemporâneos. Como indiquei em outro lugar (Paulani, 1992), as crises de realização podem ser vistas como o predomínio, em determinadas situações, da presença do dinheiro como indivíduo-gênero, enquanto nas hiperinflações sua presença (no caso, negativa, vale dizer, presença de sua ausência) se dá como a de gêneros-indivíduos, revelando escandalosamente a pura forma, que ele essencialmente é.

Na mesma trilha, podemos entender também, com mais facilidade, o equívoco de Marx quando insistia que, no caso do dinheiro mundial, seria preciso que interviesse necessariamente o “valor em pessoa” e que o ouro era a única aparência capaz de conferir ao dinheiro tal dignidade. Marx, como se sabe, foi desmentido, nesse particular, pela evolução do capitalismo – parcialmente, nos anos 30; completamente, nos anos 70; e cabalmente, hoje – com o absoluto predomínio da etérea dimensão financeira do capital. Resultante da conjunção do “padrão-dólar”, consagrado pelo calote de Nixon em 1971, com a abertura e desregulamentação dos mercados financeiros a partir de meados dos anos 80, tal predomínio, contudo, era um desfecho previsível em razão da

11 A expressão, aplicada ao trabalho de Ruy Fausto, é de autoria de Fernando Haddad (1996) em sua tese de doutoramento.

retirada de cena do “valor em pessoa”, tão presente no tempo de Marx (mundo do domínio inglês, da vitória de Ricardo, do *Bank Act* de 1844, do padrão-ouro como lei máxima).¹² Marx, que demonstrou como poucos a dimensão supra-sensível que possui o dinheiro, inscrita que está na análise lógica por ele desenvolvida, foi, no entanto, traído pelo momento histórico que vivenciou. Ainda assim, é só a partir de suas colocações, desde que lidas com o precioso auxílio das análises de Ruy Fausto, que podemos compreender com exatidão qual é a natureza das transformações em questão.

É nesse mesmo diapasão que deve ser considerado o outro objeto. A discussão a respeito do estatuto do trabalho na lógica da sociedade capitalista, assentada nas colocações de Marx, é sabidamente multifacetada. Interessa-me aqui, particularmente, a questão da forma de inserção da força viva de trabalho nos processos materiais de produção. Marx, como se sabe, apesar de analisar em separado processo de trabalho e processo de valorização, indica também que, no caso particular do capitalismo, a forma material do processo de trabalho denuncia a sociedade na qual ele se insere. Isto posto, faz uma análise magistral do movimento por meio do qual, por força dos ditames da lógica capitalista, o processo de trabalho torna-se completamente objetivado. Mediante uma desqualificação paulatina da força de trabalho e de uma concomitante especialização dos instrumentos de trabalho, esse movimento (que é lógico e histórico) culmina com a introdução da máquina. A famosa “subsunção real do trabalho ao capital”, que então se realiza, daria assim por findo o processo.

Do ponto de vista dos processos materiais de produção, porém, duas grandes transformações acontecem desde o momento em que Marx pensa tal movimento. No início deste século, as chamadas revoluções fordista e taylorista impõem inúmeras alterações, tanto no modo como se gerencia o processo produtivo quanto em sua base material. Consideradas conjuntamente, ambas

12 Nesse particular, sucedeu a Marx o mesmo que a Aristóteles. Este último, como nos informa o próprio Marx, percebeu as determinações do valor, presentiu-o como fundamento das trocas, mas ainda assim não pôde determiná-lo completamente nem chegar à sua substância, uma vez que a sociedade na qual vivia era organizada pelo trabalho escravo.

visavam racionalizar o processo produtivo, retirar dele qualquer laivo de autonomia do trabalhador, colocá-lo inteiramente sob o comando da máquina. Mas já não era assim? A introdução da máquina já não havia feito isso, já não colocara o trabalhador como apêndice?

A outra grande transformação está ora em curso e novamente se dá nos dois planos, gerencial e material. Temos, de um lado, aquilo que já se convencionou chamar de “acumulação flexível” e, de outro, o virtual desaparecimento, em alguns setores, dos *blue collars*. Os dois planos se confundem nessas duas tendências, mas o que importa destacar é que, do ponto de vista do papel da força viva de trabalho, duas possibilidades (não mutuamente exclusivas) estão postas: ou seu desaparecimento (naquilo que Ruy Fausto chama de “pós-grande indústria”), ou sua posição enquanto co-responsável pela produção, seja sob a forma da autonomização e da terceirização, seja internamente à empresa, sob a forma de sua submissão aos imperativos da qualidade total, do *just in time*, da produção costumeirizada e em pequenos lotes etc.

Como ficamos agora? No caso do desaparecimento da força viva de trabalho, apesar da imensa contradição que se gera por conta da permanência da forma capitalista, o movimento não teria feito mais do que seguir sua própria lógica. Mas, e no segundo caso? Então todo o esforço de Taylor e Ford teria sido em vão? Então o trabalhador agora vai vivenciar uma outra experiência, vai se reconhecer na produção? Ou quem sabe estamos inaugurando de fato uma nova era, um pós-capitalismo? Essas colocações traem decerto ironia, mas não é demais lembrar que, por conta dessas alterações, o presidente Fernando Henrique Cardoso, insuspeito, como se sabe, de falta de lustro ou formação crítica, afirmou que “nós estamos vivendo uma revolução tecnológica que faz revalorizar estes aspectos da criatividade, de responsabilidade individual, da liberdade...”, não sem antes sugerir que os operários seriam, agora, os artesãos, com assinatura e tudo, dos produtos em cuja fabricação estivessem envolvidos.¹³

13 Ver discurso do presidente FHC, pronunciado em 5.11.1995, no Teatro Nacional de Brasília, durante solenidade de comemoração do “Dia da Cultura”, e reproduzido pela *Folha de S.Paulo*, “Mais”, 19.11.1995.

Como pensar tudo isso? Consideremos a primeira das transformações. Aparentemente coloca-se aí um dilema, pois, ou é preciso admitir que Marx errou redondamente, uma vez que com a mera introdução da máquina o processo de trabalho não estaria ainda plenamente objetivado, ou é preciso recusar o fordismo e o taylorismo enquanto “revoluções”, entendendo-os como meros “ajustes” num movimento que já estava logicamente concluído. Nos dois casos, o preço a pagar é muito alto. Se ficamos com a primeira alternativa, temos também de recusar as conclusões quase triviais de Marx a respeito das brutais alterações que se operam no processo material de produção quando da introdução das máquinas. Se ficamos com a segunda, porém, não temos como justificar o imenso impacto causado pelo fordismo e pelo taylorismo, restando a impressão de que tal argumentação destina-se apenas a “salvar Marx”.

Pensemos agora nas transformações contemporâneas. Evidentemente, as questões agora ganham um grau de complexidade ainda maior: de um lado, temos a possibilidade do desaparecimento do trabalho com todas as conseqüências que isto acarreta do ponto de vista da própria ontologia da sociedade moderna; de outro, temos a recondução da força viva de trabalho a um papel de destaque dentro do processo produtivo, implicando uma espécie de anulação do movimento de objetivação que a vitimava desde o surgimento das máquinas. Novamente duas alternativas parecem despontar: ou fechamos os olhos às transformações atuais e simploriamente declaramos que tudo está como antes no quartel de Abrantes (o que significa fechar os olhos aos fenômenos para evitar complicações no plano teórico), ou admitimos a força dessas mudanças e podemos ser levados a conceber, como até mesmo o fez nosso presidente, que estamos inaugurando de fato uma nova era, um novo modo de produção, ainda mal definido e sem nome, mas, de toda forma, não capitalista (o que significa preservar o fenômeno, por sua evidência palmar, mas jogar fora a teoria e asseverar a transição para o tal “pós-capitalismo” – lição de casa complicada em plena era da globalização).

Mais uma vez, a leitura que Ruy Fausto nos ajuda a fazer de Marx, bem como o treino que ele nos dá para pensar dialética-

mente, aponta saídas promissoras para todos esses problemas. Muitos desses enigmas parecem se resolver com o auxílio do par posição/pressuposição e da noção de sujeito negado, devendo-se fazer menção também da esclarecedora leitura que Ruy Fausto faz das polêmicas passagens dos *Grundrisse* em que Marx esbarra em algumas dessas questões.¹⁴

Desnecessário dizer que o estudo dos movimentos atuais esboçados pelos dois objetos aqui comentados (o dinheiro e o trabalho) só faz sentido considerado o quadro conjunto das transformações que vêm sendo experimentadas pelo sistema capitalista contemporâneo. É preciso, portanto, arriscar interpretações que, a despeito de eventuais erros, busquem os traços ontológicos no emaranhado das mudanças em curso – reabilitando, por tabela, uma prática que caiu em desuso, a saber, a reflexão crítica sobre a sociedade moderna. Enfrentar esse desafio, contudo, só parece possível se estivermos devidamente armados no plano epistemológico e, até onde eu sei, o trabalho de Ruy Fausto parece ser um dos poucos refúgios hoje disponíveis para quem ainda se preocupa com essas questões fora de moda.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANTES, P. E. *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- FAUSTO, R. *Marx, lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1983. v.I.
- _____. *Marx, lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987. v.II.
- _____. A pós-grande indústria, nos *Grundrisse* e para além deles. *Lua Nova*, n.19, nov. 1989.
- GIANNOTTI, J. A. Contra Althusser. In: _____. *Exercícios de filosofia*. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências, 1980.
- _____. *Origens da dialética do trabalho*. 2.ed. Porto Alegre: L&PM, 1985. (1.ed., 1965).

14 O artigo em apreço é “A pós-grande indústria, nos *Grundrisse* e para além deles” (Fausto, 1989). Algumas das questões aqui levantadas desenvolvo integralmente em Paulini, 1996.

- GIANNOTTI, J. A. *A apresentação do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HADDAD, F. *De Marx a Habermas – O materialismo histórico e seu paradigma adequado*. São Paulo, 1996. Tese (Doutoramento) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. (Mimeogr.)
- HEGEL, G. W. F. *A fenomenologia do espírito – Parte I*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em Epítome*. Lisboa: Edições 70, 1988. v.I.
- MARX, K. O capital. In: *Marx*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (“Os Economistas”)
- _____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Cidade do México: Siglo XXI, 1986.
- MARX, K., ENGELS, F. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Livraria Ed. C. Humanas, 1979.
- PAULANI, L. M. *A objetivação do processo de trabalho a partir da grande indústria*. In: I CONGRESSO DE ECONOMIA POLÍTICA, Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 1996. (Mimeogr.)
- _____. *Do conceito de dinheiro e do dinheiro como conceito*. São Paulo, 1992. Tese (Doutoramento) – IPE, Universidade de São Paulo. (Mimeogr.)
- TEXIER, J. A dialética, o homem e o valor segundo Ruy Fausto. *Discurso*, n.18, 1990.

II LUGAR DA DIALÉTICA, DIALÉTICA DO LUGAR – TRÊS NOTAS SOBRE FILIAÇÕES, FIDELIDADES E AFINIDADES NA FORMAÇÃO INTELLECTUAL DE ROBERTO SCHWARZ

FRANCISCO ALAMBERT*

“O ensaio sempre fala de algo já formado ou, na
melhor das hipóteses, de algo que já tenha uma
vez estado ali; pertence, pois, à sua essência que ele
não destaque coisas novas a partir de um vazio nada,
mas se limite a ordenar de um modo novo coisas que
em algum momento já foram vivas. E como ele se
limita a ordená-las de um modo novo, ao invés
de dar forma a algo novo a partir do informe,
encontra-se vinculado a elas, tem de dizer sempre
a ‘verdade’ sobre elas, tem de encontrar
expressão para a sua essência.”
(Lukács, *A alma e as formas*)

I

O mais ilustre representante do marxismo ocidental entre nós
é judeu, nasceu na aristocrática e decadente cidade de Viena e

* Professor de História da Arte, UNESP, Campus de Marília.

veio ao Brasil impelido por duas das catástrofes mais terríveis do século: a Segunda Guerra Mundial e o anti-semitismo nazista. Da Áustria para o interior e depois para a capital de São Paulo, o jovem exilado vienense acabou por encontrar as condições que propiciaram a formação definitiva de seu pensamento, um capítulo decisivo, como se verá adiante, na história das idéias de seu país de adoção. Em São Paulo, na cidade transformada pela modernização industrial, o jovem Roberto Schwarz deparou com a herança de um momento original do modernismo extra-europeu, com jovens intelectuais “pós-modernistas” (no sentido literal) em efervescência criativa, com uma Universidade ainda recente mas animadíssima com suas possibilidades. Entre as leituras de Lukács em alemão, o aprendizado difícil de sua nova língua (pois como muitos imigrados residentes em São Paulo, que tinham ambiente entre conterrâneos, falava sua língua natal em casa e com amigos), as leituras, aulas e amizade atenta (de discípulo para mestres) de Anatol Rosenfeld e Antonio Candido, o contato com a vida intelectual dos alunos e dos jovens professores da Maria Antônia (a Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo), e – quem sabe – nas noites de boêmia que acompanhavam essa rotina (segundo dizem) deu-se o meio mais direto no qual as idéias de nosso autor tomaram corpo.

É nesse ponto que devemos começar a pensar. Mas não me parece de todo inútil retroagir um pouco. Afinal, nosso autor, ainda que na primeira infância, veio importado. Sem querer fazer biografia (mas talvez já fazendo), é instigante pensar que essa situação de origem possa ter relevância para que compreendamos a extensão e as opções de seu pensamento. Alguns historiadores demonstraram que o país de origem de Roberto Schwarz adentrara nesse século numa situação muito particular dentro da Europa.¹ O decadente Império austro-húngaro era de fato um pólo mais fraco no continente modernizado. Ali a burguesia fora incapaz de se impor diante da aristocracia, escolhendo ser absorvida por ela

1 Dentre os vários livros sobre a vida cultural vienense do princípio do século, destaque-se o belo estudo de Schorske, 1989, para o qual a posição de relativo atraso da burguesia austríaca diante do processo de superação da cultura aristocrática é decisiva na composição estética de suas obras, mesmo as “de vanguarda”.

mediante composições políticas, casamentos arranjados e, derradeiro refúgio, pelos mecanismos da produção artística (seja como mecenas seja como produtora, investindo numa arte atenta aos gostos e inclinações da aristocracia). Dessa posição de relativo atraso diante das economias capitalistas em expansão, os intelectuais vienenses, para a direita ou para a esquerda, retiraram o alimento para pôr em avanço uma cultura mais e mais radicalizada. Esse aspecto não escapou a Adorno (1974, p.56, n.17), ao perceber que “enquanto as forças intelectuais criadoras da Áustria desenvolveram-se no nível da alta técnica capitalista, as forças materiais ficaram para trás”.² A contradição animava particularmente o processo.

Último bastião da cultura da fantasia aristocrática, berço de Hitler, Viena foi também o palco no qual algumas das mais eminentes vanguardas artísticas e intelectuais (Freud, o expressionismo, o austro-marxismo) armaram alguns dos princípios de resistência culturais e políticos mais notáveis e influentes do século. Não seria instigante pensar que a festejada prosa ensaística de Roberto Schwarz guarda algum parentesco, ainda que distante, com o rigor antiilusionista – aquela recusa à cultura aristocrática da fantasia – que definiu o projeto intelectual das melhores mentes da mais explosiva cultura finissecular européia? Se assim fosse, seus antecessores poderiam ser Kraus, Loos, Schoenberg. Não lhe seria má (nem estranha) companhia.

Talvez não seja imprescindível investigar os pressupostos dessa cultura do mais vivo modernismo do século para entender nosso autor. Talvez também seja desnecessário lembrar outros capítulos de sua história privada: a possível influência de seu pai, romancista amador, amante do estilo demolidor e direto de Kraus; ou de sua mãe, bióloga, cientista atuante. Mas é inegável que a simples menção desses vultos e dessas imagens de formação íntima instigam a imaginação. Nada mais europeu que o intelectualismo judaico, o modernismo, o socialismo, a ciência, o exílio (quantos pensadores de relevo ligados ao marxismo ocidental não passaram por esses territórios?).

2 A partir dessa configuração Adorno explicava a tendência vienense para o jogo numérico e para o hábito de jogar xadrez nos cafés, para o surgimento das técnicas matemáticas na música e do positivismo lógico.

Trata-se, afinal, de uma história de vida na qual o exílio é marco fundador. Um exílio que se repetiria, décadas depois, quando o autor mais uma vez, sob outra pressão ditatorial (no Brasil pós-64), foi forçado a escapar, dessa feita tomando o rumo contrário, de volta à Europa natal. A história se repetia, como farsa ou tragédia (tanto faz), e o europeu (e judeu) expatriado na primeira vez era agora um brasileiro (e comunista) desterrado. Alguém para o qual estar “fora do lugar”, por trágico que fosse, não se explicava como um acontecimento pitoresco, mas sim como uma *experiência* da qual se podem tirar grandes conseqüências... A história de suas idéias é fruto desses fluxos e refluxos, desse contencioso processo de *naturalização* (de adaptação e adequação a situações específicas e não raro adversas, onde a história pesa mais que tudo), no qual alguns momentos são verdadeiramente decisivos.

II

Falar em São Paulo, como foi feito algumas linhas antes, significa pensar, neste caso, em algo mais do que uma mera referência geográfica. Para se compreender as idéias de Roberto Schwarz é necessário entender vários aspectos ligados à produção intelectual paulistana nas cercanias da metade do século. Foi dito que, entre os anos 40 e meados de 50, formava-se em São Paulo um momento importante da história das conseqüências do movimento modernista. Se o ímpeto modernista iconoclástico de 22 já há muito havia arrefecido, seus desdobramentos foram tremendamente criativos. Desde que Mário de Andrade (e antes dele Sérgio Milliet e Fernando Azevedo) proferiu seu célebre discurso de ruptura com seu próprio passado, indicando um novo período de necessários ajustes para que o movimento de superação modernista tomasse novo fôlego, já se encontrava em evolução o processo que levaria, no caso paulistano ao menos, da geração de escritores especuladores do caráter brasileiro (Sérgio Buarque e Gilberto Freyre à frente), que marcaram os anos 30 como primeiras conseqüências ensaísticas do movimento de 22, para uma nova geração de estudiosos e acadêmicos (que o gênio desabusado de Oswald de Andrade não hesitou em apelidar de “chato boys”).

Para o surgimento desse novo momento nos estudos sobre a cultura brasileira, foi de crucial importância, como se sabe, a fundação da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, projeto acalentado por modernistas, modernizadores e descendentes progressistas de oligarcas. Sua principal consequência foi a formação de um certo radicalismo intelectual, ou mais especificamente, um “modesto radicalismo que ficou sendo uma tradição e tem produzido efeitos positivos” (Candido, 1980a, p.103). Sem entrar nos detalhes desse processo, lembremos apenas que é desse debate de superação de determinados pressupostos (ou pré-conceitos) herdados dos anos heróicos do modernismo, das inquietações trazidas por algumas brilhantes generalizações historiográficas (que não deixam de ser devedoras daquele ímpeto revolucionário do primeiro modernismo) e das transformações trazidas pela implantação de um modelo europeu de Universidade (com professores devidamente importados da matriz) que a geração de Antonio Candido, Décio de Almeida Prado e Paulo Emilio Salles Gomes se formou.

A referência a esses nomes significa aqui mais do que simples exemplo. Na história intelectual brasileira esses intelectuais formaram (podendo-se acrescentar o crítico Lourival Gomes Machado, o sociólogo Ruy Coelho e um mestre francês de todos eles, o filósofo Jean Maugüé)³ a trinca que ficou conhecida como “Grupo Clima”, em referência ao periódico de mesmo nome por eles editado e que marcou época. Para nossos fins, lembremos que além de reinventar as formas para se entender a história cultural brasileira, o grupo servirá de referência para o jovem Roberto Schwarz. Afinal, os intelectuais ligados a *Clima* não apenas faziam parte da

3 Sobre *Clima*, o principal texto analítico ainda é o depoimento de Antonio Candido, (1980b). Sobre Maugüé e sua influência sobre os novos, diz Candido: “Provém dele muito de nossa atitude intelectual e, portanto, uma parte da tonalidade de *Clima*. Para ele a filosofia interessava sobretudo como reflexão sobre o cotidiano, os sentimentos, a política, a arte, a literatura. O nosso grupo incorporou profundamente este ponto de vista...” (p.162). Reflexões importantes, vindas de um dos mais brilhantes seguidores dessa estirpe, sobre o Grupo Clima e a presença formadora e pedagógica de Maugüé para o pensamento uspiano (especialmente filosófico) e para o modelo crítico a que nos referimos, podem ser vistas em Arantes, 1994, especialmente cap.2.

primeira geração uspiana (tendo basicamente estudado com professores europeus), mas, situados à esquerda e (cada um a seu modo) inspirados pelo marxismo (que entre nós até então só havia dado frutos promissores na obra isolada de Caio Prado Jr., outro companheiro de viagem) e pelas ciências sociais mais progressistas, iam introduzindo a crítica cultural dialética – aquela crítica que busca explicar o funcionamento mesmo da sociedade em que as artes são produzidas e não apenas a esfera específica em que cada forma artística se encontra – entre nós.

Tomados por influxos criativos vindos indistintamente do abalo de 30, da modernização europeizante da metrópole paulistana, dos ventos socialistas, do debate crítico com os veteranos do Modernismo e com o aprendizado criterioso dos professores europeus (franceses em particular) na nova Universidade, esse “grupo-geração” acabou por fazer da crítica de cultura avançada espaço fundamental para o engajamento intelectual. Com esses intelectuais encontramos um momento decisivo para se entender não apenas os antecedentes schwarzianos, mas também os marcos que nos permitem avaliar a pertinência de se pensar num capítulo brasileiro na história do marxismo ocidental.

A partir da década de 1940 em diante, levas de “chato boys” como aqueles citados – acrescidos de outro intelectual contemporâneo mas de trajetória e origem social bastante diferente, o sociólogo marxista Florestan Fernandes – iriam aos poucos engrossando as fileiras dos primeiros professores brasileiros formados na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. O crítico literário Antonio Candido abrigará o jovem Schwarz como seu assistente e será, certamente, sua maior e mais constante referência no estudo da literatura brasileira. Essas linhas fortes que unem as trajetórias e os trabalhos de Candido-Schwarz serão discutidas adiante. Por ora observemos um outro momento do capítulo das afinidades eletivas, essas afinidades que estão na base, numa zona de difícil identificação para o historiador das idéias (na medida em que transcendem a noção vaga de “influência”), do processo de formação do intelectual.

Antes mesmo de partir das experiências acumuladas por algumas décadas de debates culturais lancinantes, que a figura de Antonio Candido tão bem resume, nosso autor pôde se haver com

outro modelo, outro legado, a partir do qual refletiria e planejaria seu futuro. Refiro-me a suas relações de juventude, tematizadas em ensaios que estão entre seus melhores escritos (Schwarz, 1978a e 1987a), com Anatol Rosenfeld, intelectual judeu-alemão exilado no Brasil. São textos nos quais o crítico “desconfiado”, paradigma da atitude schwarziana, sai de cena, abrindo espaço para um discurso que proclama e fundamenta as afinidades no terreno das filiações e das fidelidades (do mesmo modo como nos textos sobre Antonio Candido discutidos adiante). São depoimentos críticos, por assim dizer, objetivos e não saudosistas – pragmaticamente carinhosos, pois tratam de experiências de diversos níveis que condicionaram um programa de ação intelectual.

A “persona intelectual”, num certo momento, forma-se durante um processo de escolha ativa tomando outras como modelo, colhendo e combinando afinidades e, freqüentemente, vendo nesses modelos aspectos daquilo que gostaria de ver em si. Antonio Candido, a grande afinidade de Schwarz – dessas que iluminam e ajudam a definir o caminho escolhido –, também não se furtou, só que muito tempo depois, a tematizar seu ponto de partida intelectual. Num ensaio belíssimo, talvez um dos seu mais interessantes escritos crítico-biográficos, definiu o poeta e crítico modernista Sérgio Milliet como “homem-ponte” entre a geração de 22 e aquela que ele mesmo representava e da qual falávamos linhas atrás. Mais do que isso, Milliet seria sua maior afinidade e o ponto inicial onde se baseou para definir seu próprio ideário crítico. Lembrou o crítico as qualidades do ensaísmo que Milliet introduzia entre nós; sua capacidade de circundar problemas, evitando dogmatismos, aguçando a reflexão, enfim, engajando sua personalidade numa forma crítica que tateia “com liberdade os fatos e as idéias por meio do pensamento ‘que se ensaia’” (Candido, 1987, p.131). Uma atitude que ensaiava ela mesma a possibilidade da crítica dialética que os anos posteriores, com Candido à frente, viabilizariam entre nós.⁴ Uma lição que os participantes de *Clima* seguirão e que Schwarz, anos depois retomará numa chave especificamente marxista.

4 Paulo Arantes, em seu fundamental estudo sobre Antonio Candido e Roberto Schwarz (no qual me baseio amplamente) *Sentimento da dialética* (1992, p.11),

Desde jovem, Roberto Schwarz descobriu afinidades decisivas para sua personalidade intelectual na figura e nas idéias de Anatol Rosenfeld. Quando publicou seu primeiro ensaio sobre o intelectual alemão, nosso crítico lembrou sua impertinência, que de certo tanto o fascinou. Uma atitude que identificava “o intelectual desabusado, fã da verdade, mesmo quando ela vexa a todos e não serve a ninguém” (Schwarz, 1978a, p.99). Qualidades bem típicas do perfil intelectual que Schwarz desejava para si. De fato, as afinidades são evidentes e vão surgindo ao longo do texto. O mais evidente, no entanto, são aquelas tendências e projetos que a leitura da vida do modelo sugere ao seu espectador. Em comum tinham o exílio, o estudo criterioso da cultura alemã, a raiz judaica, o socialismo. Eram também ensaístas que lutavam por manter a integridade numa língua emprestada. Schwarz louva o intelectual sem lugar ou herança local mas que não teme viver sem as glórias e o dinheiro que poderia advir da situação de sumidade estrangeira, preferindo recolher-se modesto em seus estudos e, ainda assim, manter viva uma civilidade marcante, uma abertura constante ao diálogo e à interlocução. Uma postura comunicativa na qual o humor não era intruso mas, ao contrário, parte fundamental da arquitetura das idéias. Como fundamental será também ao nosso crítico, na medida em que este irá definindo seu texto a partir de um “misto de rudeza e humor” até chegar à “objetividade irônica”⁵ característica de sua crítica madura.

Apaixonado por Thomas Mann, fascinado com “a ironização permanente das idéias, a igual distância do intelectualismo e do irracionalismo” (Schwarz, 1978a, p.105), Rosenfeld ao longo de

reconhece essas afinidades mas discorda da “honra” que o crítico oferta a seu antecessor, estranhamente desautorizando a homenagem. Para ele é uma impropriedade de Candido referir-se dessa forma a Milliet, já que o primeiro é “mais complexo” que o segundo. O filósofo apresenta-nos uma estranha teleologia laudatória em que parece-nos dizer (deixando a dialética meio de lado) que Candido é mais “complexo” que Milliet (sem prestar muita atenção aos diferentes momentos históricos em que cada um se formou e atuou), do mesmo modo como Schwarz seria mais “complexo” que Candido e, por fim, o leitor desconfiado poderia concluir, Paulo Arantes mais “complexo” que eles todos...

5 As definições são de Flora Sussekind, 1988, p.103. Note-se que trata-se de um ensaio cujos pressupostos e conclusões diferem bastante daquilo que venho argumentando.

sua vida, e não sem muito pesar, foi reconhecendo o quanto seu modelo perdia a hora histórica, substituindo-o discretamente pela influência cada vez maior do pensamento da escola frankfurtiana e de Brecht. Uma trajetória de radicalização que não será estranha ao próprio Schwarz, que em suas andanças intelectuais também partirá de certos modelos lukacsianos (muito evidentes em *A sereia e o desconfiado*, sua primeira coletânea de ensaios)⁶ para chegar a uma concepção cada vez mais próxima dos frankfurtianos, especialmente Adorno e Benjamin, mas mantendo sempre Brecht ao seu lado.

“Este homem é brasileiro que nem eu”, escreveu Mário de Andrade numa tirada que Schwarz (o “estrangeiro” fora do lugar) aproveita ironicamente como epígrafe de seu primeiro estudo sobre Rosenfeld (outro desnaturalizado). Aqui o ciclo das afinidades se fecha. O discípulo percebe no mestre uma trajetória que sai do desconforto inicial, do tateio quanto à nova e adversa realidade para chegar à atuação crítica dentro dessa realidade. Assumindo a inspiração brechtiana e inserindo-se militantemente na crítica e no ambiente teatral paulistano, “completava-se o processo de sua naturalização” (Schwarz, 1978, p.109). Deparamos, por fim, com o mais puro personagem “fora do lugar”, que como as idéias e os processos ideológicos se naturaliza no confronto direto com uma situação histórica negativa. Para quem conhece minimamente os pressupostos da análise schwarziana da cultura, essa observação já pode soar menos como constatação biográfica e muito mais como um princípio crítico de também admiráveis conseqüências.

III

É em São Paulo, na “Maria Antônia”, dentro do contexto intelectual uspiano, que Roberto Schwarz encontra seu ambiente

⁶ Tais modelos foram duramente criticados por Prado Jr., 1985, texto que marcou o início de uma das mais profícuas polêmicas entre os descendentes uspianos do chamado “Grupo do Capital”. Uma análise desse momento e dessa polêmica, num ponto de vista francamente favorável a Schwarz, pode ser visto em Arantes, 1994, p.208 ss.

e seu mestre. Com os colegas desse tempo e com as aulas e leituras de Candido nosso autor definirá seu interesse em se dedicar a refletir, dialeticamente, sobre as mediações extra-literárias e sua continuidade artística. No autor da *Formação da literatura brasileira* perceberá o interlocutor nacional privilegiado para debater o problema teórico que mais lhe é caro: a relação dialética entre obra/história no contexto dependente ou “pós-colonial”. O momento, o próprio crítico lembrará posteriormente, era de otimismo. O Brasil parecia, mesmo aos olhos dos desconfiados, ter se tornado mais inteligente, por volta desses anos de redemocratização. A esquerda estava acertando passos e marcava posição em setores diversos da cultura e da ação política, do Cinema Novo à Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire. O golpe militar ainda teria de esperar uns anos para dar o ar de sua terrível graça.⁷

Schwarz costuma exaltar em Candido sua capacidade de visão “estereoscópica”, criando uma analogia com o procedimento semelhante utilizado por Walter Benjamin em seus estudos sobre Baudelaire. Nestes são privilegiadas as correspondências sociais entre a lírica e as figuras do submundo urbano ou os dramas do funcionamento do mercado (em personagens como o colecionador ou o putschista), percebendo aí não apenas similitude de atitude mas o fato de que tais figuras e formas literárias estão marcadas por formas sociais que se correspondem. Não se trata, entretanto, de reduzir uma dimensão a outra mas de entendê-las, em linguagem benjaminiana, dentro de uma *constelação*, que exige do ensaísta a capacidade de “sair” do texto para perceber e recolher as correspondências soltas e fragmentadas no tecido social (Schwarz, 1992, p.33-4). A comparação não é gratuita nem aleatória, como veremos, e tem razão de ser. Antes de tudo porque, naqueles autores (e no nosso), forma social e forma literária se ligam na medida em que a realidade é ela mesma formada. Entender essa “formação” já é então o maior dos problemas enfrentados por nosso crítico.

7 O período, com seu otimismo e suas ilusões, foi analisado por Schwarz (1978b) em um de seus mais notáveis e certos ensaios, escrito e publicado originalmente em Paris durante seu exílio: “Cultura e política – 1964-1969”.

No momento em que, na virada da década de 1950 para 1960, o jovem Roberto toma aulas e se torna assistente de Candido, a questão do conceito de *formação* já era central. Em setores diversos, intelectuais como Caio Prado Jr. (*Formação do Brasil contemporâneo*), Celso Furtado (*Formação econômica do Brasil*) e o próprio Candido (*Formação da literatura Brasileira*), o conceito anunciava uma radical mudança na maneira de conceber o país e a história. Mesmo sem entrar nos seus mais complexos meandros, anote-se que na esfera da cultura a idéia de *formação* baseava-se no princípio de que as formas culturais nacionais são, ao mesmo tempo, fundadas sob uma herança colonial que se repõe a par com o progresso e com a modernização capitalista, por um lado, e, por outro, sob o desejo histórico dos brasileiros de ter uma cultura, com todas as contradições que esse princípio desejante possa provocar.

A síntese precisa de Paulo Emilio, cujos trabalhos sobre cinema localizam-se no núcleo dessa tradição teórica, dará o tom e será muito cara a toda a obra de Roberto Schwarz: “Não somos europeus nem americanos do norte, mas destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro pois tudo o é. A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro” (Gomes, 1980, p.77). Hamletiano dilema, pensarão alguns, define a origem e os princípios do intelectual (o teórico ou o artista) do mundo da economia dependente: “um certo sentimento íntimo de inadequação, esse o drama do intelectual brasileiro, situado entre duas realidades, condenado a oscilar entre dois níveis de cultura” (Arantes, 1992, p.16).

Observe-se aqui que a presença de Paulo Emilio, num ponto qualquer entre Rosenfeld e Candido, já é decisiva na formação intelectual de Roberto Schwarz. Marxista militante, exilado político – e freqüentador dos círculos intelectuais radicais franceses –, fundador do curso de cinema da Universidade de São Paulo, teórico dialético das vicissitudes da cinematografia nacional e seus impasses, o antigo redator de *Clima* tinha tudo para conquistar a atenção do jovem intelectual. Mas quando nosso autor ensaia sobre essa filiação, escolhe realçar no legado analisado o estilo literário (que é também estilo crítico) em que “cada frase faz saltar e perfilar-se o espírito libertário do Autor”.

Entre outras coisas, o que interessa aqui é perceber que nesse estilo crítico inverte-se o papel banalizado pelas vanguardas de plantão, falando diretamente ao coração de nosso momento histórico. Comentando Paulo Emilio, Schwarz deixa claro um princípio que também é seu: “no momento em que o experimentalismo técnico parece relativamente domesticado e recuperado, é no espírito crítico enquanto tal que se refugia a verdadeira modernidade, que paradoxalmente pode até se apoiar numa aparência de convencionalismo formal” (1978c, p.129). Mais uma vez estamos no campo da (auto)análise segundo Schwarz, um campo que acumula os sentidos do espelhamento e da reflexão diante de modelos. No presente caso, essa peculiaridade não escapou a Flora Sussekind (1988, p.108), que também achou “curioso observar, quando Schwarz analisa a prosa concisa de Paulo Emilio Salles Gomes, como parece estar definindo aí seu paradigma estilístico particular”.

Voltando ao tema do desconforto intelectual de que falávamos há pouco, sua superação procede (ou não) no correr de um trabalho de mão dupla, em que a trama civilizatória concorre no sentido da incorporação do meio acanhado para a norma culta metropolitana do mesmo modo que assegura o arranjo e a adaptação dessa norma à realidade local. “Dialética do local e do cosmopolita”, “dupla fidelidade”, são algumas das definições que Candido usará, em diferentes momentos, para essa oscilação definidora da trama das idéias no contexto periférico. Uma proposição dialética é a base do conceito de formação, descrevendo o processo em que as ideologias entre nós – via de regra elaboradas em outros espaços – moldam-se, como uma escultura se molda, adaptando-se, chocando-se e (por vezes) superando-se diante do novo contexto. As linhas evolutivas dessa formação, tão penosa quanto a melancólica definição de Paulo Emilio aponta, constituem os diversos processos formativos de nosso sistema de entendimento cultural, em que a dialética joga as cartas decisivas, “porque se pode falar em dialética onde há uma integração progressiva por meio de uma tensão renovada a cada etapa cumprida” (Arantes, 1992, p.17). A noção de formação dá a medida dessas integrações e ilumina o caminho das etapas cumpridas (ou não).

Inspirado por essas idéias e por uma leitura atenta da historiografia de sua época, Roberto Schwarz perceberá que os

intelectuais brasileiros, notadamente a partir do processo da Independência, foram cortados por um debate que, esquematicamente, os dividia entre os defensores da originalidade e do “gênio” nacional e os campeões da universalidade cosmopolita, que no caso significa uma defesa dos valores da civilização liberal. Nosso autor percebe que a definição “dialética do local e do cosmopolita”, que Candido formulou em mais de uma ocasião (1985), era a chave para compreender esse processo de formação cultural: “a dialética do local e do universal dá o balanço desta oposição, situando os termos inimigos no interior de um mesmo movimento de afirmação da identidade nacional, em que eles se complementam harmoniosamente” (Schwarz, 1987b, p.169). É esse o caráter da descrição de Antonio Candido em *Formação da literatura brasileira*, e será a base para o desenvolvimento das teses de nosso autor, especialmente em seu estudo sobre Machado de Assis.

A memória intelectual de nosso crítico ilumina esse momento através da avaliação de um ensaio decisivo da maturidade de Antonio Candido, “Dialética da malandragem”,⁸ estudo sobre *Memórias de um sargento de milícias* (1852) de Manuel Antonio de Almeida. Esse texto, para o qual converge a disciplina dialética do autor da *Formação da literatura brasileira*, também significa um momento decisivo na formação intelectual de nosso autor, que pôde ver em suas proposições e no rigor da análise o campo aberto para a condução de suas próprias idéias. O estudo de Candido firmava definitivamente o campo de análise marxista para os estudos literários no contexto periférico e conferia maturidade à disciplina que Schwarz procurava.

Publicado em 1970, em conflito com os anos mais duros da ditadura militar, momento de moral muito baixa para a esquerda, o ensaio de Antonio Candido configurou o “primeiro estudo literário *propriamente* (grifo meu) dialético” (Schwarz, 1987c, p.129). Onde residia essa propriedade que faltou aos anteriores, e por vezes brilhantes, flertes com a reflexão dialética da cultura que, como já foi dito, tiveram antecedentes, por exemplo, no grupo intelectual de que o próprio Candido fez parte três décadas an-

8 Publicado originalmente na *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.8, 1970.

tes? No balanço que escreveu, no fim da década de 1970, nosso autor dá a exata medida da importância do trabalho em formular de maneira discreta, porém definitiva, a equação dialética para explicar a relação entre forma literária e processo social no Brasil, fundamento (e desafio) da crítica marxista. O balanço é sobre o avanço de Candido, mas como já havia feito com os estudos sobre Rosenfeld, Schwarz vai fundo no objeto analisado ao mesmo tempo em que trata de questões muito perto de si, tão perto que servem para explicar *ao mesmo tempo* sua própria obra.

O ensaio de Candido inovava ao neutralizar a velha dicotomia, tão cultivada entre nós, especialmente após o concretismo, entre análise “formal” e “sociológica”, entendendo uma como redução e exclusão da outra no conjunto explicativo. Ali, nem a forma é uma abstração do gênio artístico que sobrevoa a história ou nasce presa a suas leis exclusivas, nem a configuração social é uma cadeia que prende e define *a priori* os elementos determinantes da construção artística. Em suma, trata-se de compreender, dialeticamente, um debate mal posto e que marcou época. O objetivo de nosso crítico também era ir além desse debate. Para isso já vinha há tempo estudando seriamente essas questões nas obras de Lukács ou Adorno. Mas a virada completa só foi possível através do ensaio sobre as *Memórias*. Anote-se, porém, que se tratava, pelo menos desde meados da década de 1960, de um debate de caráter político bastante significativo. Nosso autor vinha tomando as rédeas de uma crítica impiedosa das ambigüidades das assim chamadas “vanguardas” em setores diversos da produção cultural. Os sentidos desse papel negativo foram contextualizados pelo historiador Carlos Guilherme Mota dessa maneira:

Como as ambigüidades de certas vanguardas intelectuais se revelassem muito acentuadas por essa época, Schwarz passa a levantar dúvidas sobre a concepção de cultura – e de História – que as informavam. Distante de um marxismo linear e pouco criativo, aquele marxismo esclerosado demais, para apreender as especificidades das novas manifestações que abafavam o avanço relativo da cultura política no país, Schwarz não se integrava tampouco nos quadros da elite pensante que, de maneira algo apressada, se entregava a pesquisas marcadamente formalistas – num momento em que, é bom convir, a radicalização e o revisionismo intensificavam as diferenças dentro da esquerda no Brasil. (1985, p.245-6)

Voltando ao discurso sobre Antonio Candido, sua referida inovação viria, antes de mais nada, de um “ato crítico” (noção cara ao léxico candidiano, como vimos desde seu ensaio sobre Sérgio Milliet), que nosso autor compreende como a “justificativa racional de um juízo literário”⁹ diferenciado, que trabalha a um só tempo com

uma análise de composição, que renova a leitura do romance e o valoriza extraordinariamente; uma síntese original de conhecimentos dispersos a respeito do Brasil, obtida à luz heurística da unidade do livro; a descoberta, isto é, a identificação de uma grande linha que não figurava na historiografia literária do país, cujo mapa este ensaio modifica; e a sondagem da cena contemporânea, a partir do modo de ser social delineado nas *Memórias*. (Schwarz, 1987c, p.130)

O fundamental nas *Memórias* é que em seu entrecho formal vibra uma “intuição profunda do movimento da sociedade brasileira”. Segundo Antonio Candido, tal intuição define-se como uma espécie de redução estrutural do movimento histórico que o romance apanha *in locu*. Não propriamente na qualidade de “documento”, entretanto, mas sim – aí quem acrescenta é Roberto Schwarz –, como “*formalização estética* de um ritmo geral da sociedade brasileira da primeira metade do século XIX”.

A chave desse movimento estava na escolha do romancista em não enfocar as camadas ligadas diretamente ao jogo social imperial: escravos e proprietários, digamos para resumir. Seu personagem, o ponto de vista com o qual organizará seu material, se localizava “num setor intermédio e anônimo da sociedade, cujas características entretanto serão decisivas para a ideologia dela. Um setor em que a ordem só dificilmente se impunha e mantinha, ‘cercada de todos os lados por uma desordem vivaz’” (ibidem, p.132). Estava formada a dialética da ordem e da desordem, princípio organizativo que explica concomitantemente dados tomados da constituição ficcional e da realidade histórica; um princípio me-

⁹ Em estudo posterior e complementar, nosso crítico desdobrará a definição, anotando que o ato crítico “não depende só da erudição literária e histórica, mas também da sensibilidade político-moral” (Schwarz, 1992, p.37). Observe-se que tais definições estão bastante próximas àquelas dadas por Candido para explicar o ato crítico em Sérgio Milliet.

diador que estrutura e dá inteligibilidade às “duas séries, a real e a fictícia” (ibidem, p.133). Estava também definido para nosso autor o ponto a partir do qual ele mesmo pôde estruturar o argumento para compreender uma dinâmica específica da criação do romance brasileiro, o caminho utilizado para interpretar a obra de Machado de Assis.

Mas se pensarmos do ângulo das polêmicas literárias (e políticas), veremos que o fundamental dessa proposição para Candido, e ainda mais para Schwarz, é que ela não pode ser reduzida a nenhum dos procedimentos críticos que estão na mira dos dois para serem refutados: o marxismo vulgar e a crítica estruturalista ou formalista. Essa polêmica, diga-se, está latente ou oculta no texto, mas é visada diretamente pelo discípulo em seu discurso sobre o mestre. A partir da reconstrução crítica dos ensaios de Candido, Schwarz poderá fundamentar, exemplificando, sua refutação do formalismo, que será entendido como uma “estrutura sem referência”, uma “subestimação” (e não superestimação, como seus defensores acreditam) do papel da forma; ou atacar o estruturalismo lingüístico como uma “generalidade sem objeto”, referindo-se, não sem ironia, ao conceito marxiano de *Abgeschmacktheit* (sensaboria) (Schwarz, 1992, p.36).

Trata-se, portanto, de uma (auto) análise na qual a possibilidade (e viabilidade) da crítica dialética joga o papel decisivo. Já vinha de longe sendo elaborada pelo nosso autor não apenas uma preparação para fazer surgir uma explicação dialética consistente da literatura e cultura brasileiras, mas também uma crítica aos críticos do marxismo, que se encontravam perto tanto do estruturalismo e da crítica formalista quanto de ramais daquilo que Paulo Arantes chamou de “ideologia francesa”.

Em nossos autores, romance e sociedade se encontram através da análise criteriosa da forma entendida como “condição prática mediadora” (ibidem, p.35). Esta, entretanto, não se define exclusivamente na esfera literária. A própria realidade histórica é também formada, na medida em que é compreendida como formação social objetiva definida no jogo das forças produtivas e não na esfera ideal das consciências individuais: “conteúdos de romance não são conteúdos reais, e vê-los esteticamente é vê-los

no contexto da forma, a qual por sua vez retoma (elabora ou decalca) uma forma social, que se compreende em termos do movimento da sociedade global” (Schwarz, 1987c, p.142).

O princípio é dialético e nele Schwarz encontra uma verdadeira afinidade com os pressupostos da assim chamada escola frankfurtiana. A separação das esferas é legada pela história, mas não constitui meramente “ideologia” (no sentido de má consciência): é também real, na medida em que representa a própria estrutura do “processo real”. Entender e enfrentar essa contradição significa, para o crítico dialético, “não se resignar à compartimentação que o próprio processo impõe”. O texto crítico, pensado dessa maneira, encontra a concepção adorniana de ensaio:

O ensaio tem que conseguir que a totalidade brilhe por um momento em um traço escolhido ou encontrado, sem que se afirme que ela esteja presente. Ele corrige o que há de casual e isolado de suas intuições à medida que, no seu próprio percurso ou em seu relacionamento de mosaico com outros ensaios, elas se multiplicam, conformam, limitam; não por uma abstração que delas retira os marcos diferenciais. (Adorno, 1986, p.180)

La sendo formalizada uma definição para a tarefa do crítico: transcender a análise especializada (sem dela prescindir) visando respeitar a relativa independência do objeto, colhendo os saberes dispersos e fraturados nas esferas das humanidades, na “cena contemporânea”. Uma análise que, dirá outro crítico, “pressupõe um movimento do intrínseco para o extrínseco na sua própria estrutura, do fato ou obra individual para alguma realidade socioeconômica mais ampla por detrás dele” (Jameson, 1985, p.12). Nada a ver, portanto, com as regras do universalismo estruturalista ou com a idéia de que forma estética e situação social corram em vias diferentes ou paralelas.

Na mesma medida, o trabalho de Candido, reconstruído por Schwarz, funciona também como uma resposta ao marxismo vulgar, aquele que prescreve um esquema sociológico apriorístico e se utiliza da obra como mera confirmação da generalização anterior. Pois, nesse caso, o campo crítico se esfuma, desaparecendo sob o controle rígido do determinismo. Evidentemente, nada mais

distante da postura, do ato crítico, de Antonio Candido, sempre discreto em suas preferências, embora um dos mais notáveis militantes da causa socialista nas letras e na vida pública. Mas um fantasma, esse do reducionismo marxista, sempre muito próximo a Schwarz, ou pelo menos freqüentemente invocado por seus críticos com intenção de exorcizar seu trabalho. Por isso, quando responde por Candido contra a vulgata marxista, nosso autor, de um certo modo, fala também a seus críticos e deixa clara sua posição para aqueles que não eram capazes de enxergá-la inteira em seus trabalhos.

No texto em questão, ataca violentamente, como talvez nunca tivesse feito até então, essas “construções intelectuais” cuja função é “aglutinar, homogeneizar e controlar o campo de cá ... uma visão instrumentalizada da esfera cultural”. Pois “se a forma literária for levada a sério e tomada como ponto de partida dialético, o resultado da reflexão não estará sob controle nem será previsível de antemão”. Daí concluir que “a valorização da espontaneidade estética enquanto um guia da reflexão é uma questão central para a democracia socialista” (Schwarz, 1987c, p.147). Uma noção muito importante essa, de “democracia socialista”, que explica, melhor do que qualquer outra, o sentido das veredas da obra de Roberto Schwarz e de suas afinidades eletivas. É mesmo, talvez, a melhor “expressão para sua essência”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. Schoenberg e o progresso. In: _____. *Filosofia da nova música*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. O ensaio como forma. In: COHN, G. (Org.) *Theodor W. Adorno – sociologia*. São Paulo: Ática, 1986.
- ARANTES, P. E. *Sentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- _____. *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- CANDIDO, A. Feitos da burguesia. In: _____. *Teresina, etc.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980a.

- CANDIDO, A. Clima. In: _____. *Teresina, etc.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980b.
- _____. Literatura e cultura de 1900 a 1945. In: _____. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1985.
- _____. O ato crítico. In: _____. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1987.
- GOMES, P. E. S. *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, Embrafilmes, 1980.
- JAMESON, F. T. W. Adorno; ou tropos históricos. In: _____. *Marxismo e forma*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- MOTA, C. G. Vanguarda e conformismo, segundo Roberto Schwarz. In: _____. *Ideologia da cultura brasileira*. 5.ed. São Paulo: Ática, 1985.
- PRADO JÚNIOR, B. A sereia desmistificada. In: _____. *Alguns ensaios*. São Paulo: Max Limonad, 1985.
- SCHWARZ, R. Anatol Rosenfeld, um intelectual estrangeiro. In: _____. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978a.
- _____. Cultura e política – 1964-1969. In: _____. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978b.
- _____. Sobre as três mulheres de três PPPês. In: _____. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978c.
- _____. Primeiros tempos de Anatol Rosenfeld. In: _____. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987a.
- _____. Duas notas sobre Machado de Assis. In: _____. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987b.
- _____. Pressuposto, salvo engano, de “Dialética da malandragem”. In: _____. *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987c.
- _____. Originalidade da crítica de Antonio Candido. *Novos Estudos CEBRAP*, n.32, mar. 1992.
- SCHORSKE, C. *Viena fin-de-siècle*. Política e cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SUSSEKIND, F. Ou não? – Reflexões parciais sobre a crítica de Davi Arrigucci e Roberto Schwarz. *Novos Estudos CEBRAP*, n.20, mar. 1988.

SOBRE O LIVRO

Coleção: Prismas

Formato: 14 x 21 cm

Mancha: 23 x 43 paicas

Tipologia: Classical Garamond 10/13

Papel: Offset 75 g/m² (miolo)

Cartão Supremo 250 g/m² (capa)

1ª edição: 1998

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Produção Gráfica

Edson Francisco dos Santos (Assistente)

Edição de Texto

Fábio Gonçalves (Assistente Editorial)

Nelson Luís Barbosa (Preparação de Original)

Maria Ângela da Silva Bacellar e

Adriana Dalla Ono (Revisão)

Editoração Eletrônica

Lourdes Guacira da Silva Simonelli (Supervisão)

Edmilson Gonçalves (Diagramação)

Impressão Digital e Acabamento

Erivaldo de Araújo Silva

Luís Carlos Gomes